موسوعة

الحضارة الإسلامية

تأليف أحمد أمين



مَوسُوعَة
الحَضَارَةِ الإسْلامِيَّة

المجلّد الثالث

ضحى الإسلام (2)

أحمَد أميـن

موسوعة الحضارة الإسلامية

المجلّد الثالث

ضحى الإسلام (2)

دار نوبليس

2006

جميع الحقوق محفوظة للناشر

اسم المجموعة: موسوعة الحضارة الإسلامية

اسم الكتاب: ضحى الإسلام (2)

المؤلف: أحمد أمين

قياس الكتاب: 20 × 28

عدد الصفحات: 296

عدد صفحات المجموعة: 5352

مكان النشر: بيروت

دار النشر والتوزيع: دار نوبِليس

تلفاكس: 961-1-583475

تلفون: 961-1-581121/ 961-3-581121

بريد إليكتروني: E.MAIL: www.nobilis_international@hotmail.com

الطبعة الأولى: 2006

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله.

ليس لي من قول أزيده على ما ذكرت في مقدمة الجزء الأول، إلا أن أعود فأكرر معذرتي إلى القرّاء، فقد وعدتهم أن يشمل الجزءُ الثاني سائر النواحي العقلية لعصر **«ضحى الإسلام»** فيستوفي الكلامَ في الحركة العلمية، والمذاهب الدينية.

فلما أخذت في درس العلوم ونشأتها وتكوّنها وتطورها، رأيت أن لا بد من الكلام في الحركة العلمية إجمالاً أعرض فيه للبحث في قوانين تطور العقل البشري والعلم الإنساني وتطبيقهما على العقل والعلم الإسلاميين، والبحث في معاهد العلم في ذلك العصر ومناهجه، وحرية الرأي فيه، وما إلى ذلك، ليكن مقدمة لدراسة العلوم تفصيلاً؛ ولمّا وصلت إلى تاريخ كل علم رأيت أن أتتبع خطواته من أولها، وأرصد مراحله التي اجتازتها، وأقف عند كل إمام من أئمته كان له أثر بيّنٌ فيه، وأوازن بين المراحل التي اجتازها العلوم بعضها ببعض، لأتبين إلى أي حد اتفقت وإلى أي حد اختلفت، فاتسع مجال القول وتعددت مذاهبه، وإذا بي أمام جزء خاص في نشأة العلوم، مع ما بذلت من جهد في الإيجاز والضبط.

وسيتلوه إن شاء الله الجزء الثالث في العقائد والمذاهب الدينية.

وقد خطر لي أثناء البحث أن يكون هناك جزء رابع في **«ضحى الإسلام في الأندلس»** أصف فيه ما كان لها من حياة عقلية في عصرها الأول.

أعاننا الله على إكماله، ووفقنا للحق والصواب.

البـــاب الثالــث

الحركة العلمية في العصر العباسي الأول

الفصل الأول

وصف الحركة العلمية إجمالاً

أول ما نلاحظه أن الأمة الإسلامية في هذا العصر خطت خطوة جديدة في حياتها العقلية، وحركاتها العلمية، وكان هذا نتيجة لازمة لكل ما أحاط بها من بيئة طبيعية واجتماعية.

ذلك بأن تاريخ الفكر في الأمم المختلفة يكاد يسلك سبيلاً واحدة، ويتدرج في درجات معينة، كل درجة منها تسلم إلى التي تليها متى تهيأت الظروف وتوافرت العوامل، وليس سيرها من قبيل طيف الخيال أو حلم النائم، يتنقل حيثما اتفق، ولا يخضع في حركاته لقانون ولا نظام.

وقد جدَّ كثير ـ من الباحثين ـ في دراسة العقل البشري وتعرف قوانينه، وعرضوا للأمم المختلفة يرقبون ما طرأ على أفكارها من تغير، ويرصدون الأسباب التي دعت إليه، ثم يقارنون بين الأمم ليتبينوا كيف اتحدت الأسباب وتوحدت الخطوات فاتحدت النتائج، واستخلصوا من كل ذلك قوانين عامة، وإن كان بعضها لا يزال مجال البحث واختلاف النظر.

أرادوا ببحثهم أن يُخضعوا الحياة الفكرية في الأمم لمثل ما خضعت له مواد الطبيعة، فقد استكشفوا قوانين الجاذبية والمغناطيسية وحركات الأجسام والضوء وما إلى ذلك، ورأوا أن الأعضاء ووظائفها خاضعة كذلك لقوانين طبيعية، فالعين كالمنظار في عدساتها وانكسار الأضواء عليها، والأذن تقوم في تأدية وظيفتها على خصائص الصوت وقوانينه وهكذا، وكذلك الشأن في الجماعات وما يحيط بها، فللصحراء وخصائصها أثر قوي في قبائلها، وللسهل الخصيب أثر كبير في حياة أهله ـ ومثل ذلك يقال في النظم الاجتماعية، فليس نوع الحكومات التي تحكم الشعوب إلا نتيجة طبيعية لحالة الشعب وما يحيط به، ولتاريخه وما كان فيه من أحداث ـ كذلك تطوره الفكري يمكن إخضاعه لقوانين طبيعية، وإن كان ذلك شاقاً عسيراً، فهو يتطلب معرفة دقيقة بتاريخ الأمم، وما طرأ عليه من تغيرات، والتغلغل في أعماق التاريخ لمعرفة العوامل التي تعمل في تدرج الأمم واختلاف عقلياتها ـ أضف إلى ذلك أن هناك عاملاً قوياً في الإنسان ليس في غيره من مواد الطبيعة وهي «الإرادة الحرة» فيخيل

إليه أنه فوق القوانين بإرادته، وأنه يستطيع أن يعمل في اللحظة الواحدة الشيء وألّا يعمله، وأن يتحدى علماء الاجتماع الذين يتنبؤون بحدوث حادث بناءً على قوانينهم فيعمل غيره؛ ولكن علماء الاجتماع مع تقويمهم هذا العامل يقللون من أهمية حرية الإرادة ويرون أنها في اختيارها الظاهري خاضعة لقوانين لا تستطيع الخروج عنها، وأن اختلاف الجو وعوامل المدنية تعمل في الإرادة والعقلية عملها في اختلاف الوجوه والألوان.

قد تختلف الأقوام بعض الاختلاف في تاريخ حياتهم العقلية تبعاً لعوامل كثيرة أهمها العوامل الاقتصادية: من قوم يعيشون على الصيد، وآخرين على زرع الأرض، وهكذا، فيختلف ـ بناءً على ذلك ـ كيفية تدرجهم في الرقي، ولكن ـ على الرغم من ذلك ـ فالقوانين العامة لمراحل الرقي العقلي واحدة وإن اختلفت الجزئيات، فمن الحق أن الأمم تعيش في بيئات طبيعية مختلفة، وأن هذه البيئات قد تعجل بتقدم القوم في سبيل الرقي العقلي وقد تؤخر سيرهم، ولكن اتجاه الطريق واحد على كل حال ـ هذه البيئات المختلفة قد تلوّن الحياة العقلية ببعض ألوان فرعية خاصة، ولكن الألوان الأصلية واحدة، ومَثَل الأطوار العقلية في الأمم مثل حياة الأفراد، فالإنسان ينشأ طفلاً فيافعاً فشابًّا فكهلاً فشيخاً، ويمر الأفراد بهذه المراحل وإن اختلفوا ـ فيما بينهم ـ في بعض التفاصيل من ألوان وعادات وطبائع وأخلاق.

وقد اتجه بعض الباحثين المحدَثين في نشوء العقل البشري إلى ربط المظاهر العقلية وتطورها بالحياة الاقتصادية، ورأوا أن تطور العقل تابع للتطور الاقتصادي، وأن ما يطرأ على الأمة من تغير في العادات والأخلاق والحياة العلمية والفنية والفلسفية ليس إلا نتيجة طبيعية لما طرأ عليها من تغير اقتصادي، مثال ذلك أن نظام رأس المال الاقتصادي نشأ عنه تقدم المخترعات من سكك حديدية وأمثالها، فكان لذلك كله أثر في الثقافة لا يقدر ـ وبناءً على ذلك قسموا العصور التي مر بها الإنسان إلى أقسام اقتصادية وأبانوا خصائص كل عصر من الناحية العقلية، وليس يعنينا هنا بسط هذا الرأي ومناقشته وبيان أن الحالة الاقتصادية ليست إلا عاملاً من العوامل في الثقافة وليست كل شيء[1].

على كل حال ـ جدّ الباحثون في العصور الحديثة في استخراج قوانين طبيعية لسير العقل البشري في الأمم، وذهب بعضهم[2] إلى تطبيق رقي العقل وخطواته التي يخطوها الفرد على رقي العقل في الأمم، فكما أن الفرد يبدأ بحالة عقلية تناسب طفولته ثم يتدرج في الرقي

---

(1) F. Muller-Lyer. The History of Social Development.

(2) J.W. Draper History of the intellectual Development of Europe.

تبعاً لسنّه ونضجه كذلك الأمة، والأمم جميعاً تمر بهذه الأطوار وإن اختلفت رَيْثاً وعجلة، وذكروا أن الأطوار التي تمر بها الأمم خمسة:

1 ـ عصر سرعة التصديق واعتناق الخرافات والأوهام.

2 ـ عصر الشك والتحري.

3 ـ عصر العقيدة والإيمان.

4 ـ عصر العقل.

5 ـ عصر الهرم والشيخوخة ـ.

وأن هذه العصور يُسْلِم بعضها إلى بعض، وأن الأمم في العالم تقف على درجة مختلفة من هذا السلّم، وليس معنى هذا أن الأمة الواحدة إذا قطعت شوطاً وانتقلت إلى طور آخر كان كل أفرادها كذلك، بل إن أفراد كل أمة مختلفون فيما بينهم، كالأسرة الواحدة يختلف أفرادها في الصغر والكبر وضعف العقل ونضوجه، فإذا حكمنا على أسرة بالرقي نظرنا إلى مجموعها والأفراد البارزين فيها، وكذلك الأمة نحكم عليها بالنزعة الغالبة على مثقفيها والطبقة المفكرة فيها ـ ويعمل في حياة الأمم وتغيرها عقلياً جملة تغيرات كامتزاج الأمة بأمة أخرى واختلاط دمائهما ونحو ذلك.

وإذا نحن أردنا أن نطبق القوانين التي وضعها هؤلاء العلماء على الفكر العربي شعرنا بصعوبة ذلك، لِمَا أحاط بالعرب من ظروف وأحداث قلّ أن تحدث لغيرها من الأمم ـ ذلك أن هذا التطبيق يكون سهلاً نسبياً متى كانت الأمة قد سارت سيرها الطبيعي من داخلها لا من خارجها، كالأمة اليونانية، قطعت هذه المراحل وهي هي أمة اليونان، ولكن الفكر العربي كان فكر أمة عربية مستقلة عن غيرها، ثم لم يمهلها التاريخ حتى تتدرج، أو قلْ إنها لم تمهل التاريخ، فقد أخضعت لأمرها أمة الفرس وأمة الروم وأمماً بين ذلك كثيرة، وهذه الأمم المختلفة من فرس وروم ومصريين وأمثالهم كانت على درجات مختلفة من سلّم الرقي العقلي، وكانت قد قطعت مراحل لم يقطعها العرب في جاهليتها، وكانت حياتها الاجتماعية مختلفة كل الاختلاف، فحياة الفرس الاجتماعية غير حياة الروم، وهما غير حياة المصريين وهكذا، وحياتهم العقلية مختلفة تبعاً لاختلاف حياتهم الاجتماعية ـ وانتقل كثير من العرب من جزيرتهم إلى هذه الأصقاع، فسكن قوم في فارس، وقوم في مصر، وقوم في الشام، وقوم في العراق، وكانوا أولِي الأمر فيها أيام الخلفاء الراشدين والدولة الأموية، وكان

المنتقلون من جزيرة العرب إلى هذه الأقاليم أكثر ممن انتقل من الأقاليم المختلفة إلى جزيرة العرب، ونَشَر العرب اللغة والدين في كل هذه البلاد المفتوحة، وأصبحت الثقافة مصبوغة بالصبغة العربية، وأصبحت لغةُ العلم هي اللغة العربية ـ هذه الأسباب وغيرها جعلت الفكر العربي إذا جعلنا بَدْأه العصر الجاهلي لا يسير السير الطبيعي الذي ساره في الأمم المنعزلة التي لم تمتزج هذا الامتزاج ـ لقد كان الفكر العربي فكراً عربياً خالصاً (إلا قليلاً) في الجاهلية من حيث طبيعته ومن حيث لغته، أما في الإسلام فنحن نسميه فكراً عربياً على نوع من التجوز، وهو في الواقع فكر أمم مختلفة اتخذت اللغة العربية أداة لتفكيرها، هو فكر العرب وفكر الفرس وفكر الروم وفكر المصريين مزج كله مزجاً قوياً واتخذ اللغة العربية أداته، واتخذ الإسلام أساسه ـ كان الفكر الفارسي والرومي قد قطع مراحل في التفكير لم يقطعها الفكر العربي في الجاهلية، فلما كان الامتزاج أبت الطبيعة إلا أن تسير على قوانينها فتجعل من هذا المزيج المختلف العناصر وحدة، وإن كانت هذه الوحدة مختلفة الأجزاء معقدة التركيب، وهذا المزج كذلك يسرع في قطع المراحل التي تقطعها الأمة المنعزلة في أزمان طويلة، كما يجعل دراسة هذه الظواهر المختلفة أصعب مراساً وأبعد منالاً.

ومع هذا كله فيمكن رصد مظاهر الانتقال فيما يأتي:

1 ـ يظهر أن العرب في جاهليتهم كانوا في طور سرعة التصديق وحياة الخرافات والأوهام ـ ولا بد أن يكونوا قد عاشوا هذه المعيشة قروناً طويلة قبل الإسلام ولكن لم يصلنا إلا القليل عن جاهليتهم الأولى، وأكثر ما وصلنا كان قبل البعثة بما لا يعدو قرنين، فقد أدركهم التاريخ وهم يكادون يكونون في آخر هذا الطور؛ ومما يلاحظ أن تطور العرب في الجزيرة كان بطيئاً في الجاهلية بطئاً شديداً، وخاصة سكان الصحراء لضعف اتصالهم بمن حولهم، فهم يعيشون عيشة تكاد تكون متشابهة ـ وعلى الجملة فقد فشت فيهم عبادة الأصنام، واستسقوا بها المطر، واستنصروا بها على العدوّ، وذبحوا لها الذبائح، وامتلأت بها منازلهم، وإذا اختصموا في أمر استقسموا بالقداح عندها، وإذا أرادوا سفراً كان آخر ما يصنعون أن يتمسحوا بها، وإذا قدموا من سفر كان أول ما يصنعون إذا دخلوا منازلهم أن يتمسحوا بها، وعظّموا الأنصاب وهي الأحجار ينصبونها ويطوفون بها وهكذا ـ وملئت حياتهم بالخرافات والأوهام، فهم إذا أمسكت السماء وأصيبوا بالقحط عمدوا إلى السَّلَع والعُشَر[1] فحزموهما

(1) السلع والعشر: شجرتان.

وعقدوهما في أذناب البقر ثم أشعلوا النار فيهما تفاؤلاً بسَنَا البرق، وهم إذا مات منهم كريم عمدوا إلى ناقته فعكسوا عنقها وأداروا رأسها إلى مؤخرها، وتركوها في حَفِيرة لا تطعم ولا تسقى حتى تموت، ليُحشر عليها راكبها، فإذا لم يُفعلْ له ذلك حُشِر ماشياً؛ وهم يعتقدون بالهامَة تخرج من رأس القتيل وتنادي على قبره: اسقوني فإني صَدِية حتى يؤخذ بثأره، إلى كثير من أمثال ذلك[1] ـ وكانت الكهانة والعرّافة نظاماً من نظم حياتهم، يفزعون إلى الكهان والعرَّافين في منازعاتهم وخصوماتهم، ويرون أن لهم صلة بالجن يأخذون عنهم، وقد اشتهر بينهم كهان كثيرون كان لهم مقام لسام بينهم ـ كل هذا وأمثاله كان فاشياً بين القبائل، ونظاماً عاماً عند الطبقات المختلفة، قد خضعت حياتهم للتفاؤل والتشاؤم، وأسرعوا في تصديق ما يُرْوَى لهم وضعفَ تعليلهم للأحداث إلا في القليل النادر، مما يدل على أنهم لم يعدوا هذا الطور الذي ذكرنا.

ولكن يظهر أنهم قبل الإسلام كانوا في آخر هذه المرحلة، فإنا نرى كثيرين قُبَيْل البعثة قد دخلوا في طور البحث والشك، شكٌّ فيما عليه قومهم من دين وخرافات وأوهام، وبحثٌ وراء الحق، مثل زيد بن عمرو بن نُفَيْل بن عبد العزَّى «فقد اعتزل عبادة الأوثان وامتنع من أكل ذبائحهم، وكان يقول: يا معشر قريش أيرسل الله قَطْر السماء، وينبت بَقْل الأرض ويخلق السائمةَ فترعَى فيه، وتذبحوها لغير الله!»[2].

ورووا أنه خرج إلى الشام يسأل اليهود والنصارى عن دينهم لعله يصل إلى ما يثلج صدره، ويذهب شكه ـ وكذلك «وَرَقة بن نَوْفل» ذكروا أنه كره عبادة الأوثان، وطلب الدين في الآفاق، وقرأ الكتب ـ وهكذا روت لنا الكتب طائفة كثيرة في هذا العصر شكّت وبحثت، وقالت الشعر في شكها، وتنديدها بالأصنام وكرهها لما عليه قومهم من عادات غير معقولة كالذي يقول [من البسيط]:

لا دَرَّ دَرُّ رِجالٍ خابَ سعيُهُمُ ... يَستمطرون لدى الأزْمات بالعُشَرِ

أجاعلٌ أنت بيقورا[3] مسَلَّعَة ... ذَرِيعةً لك بين الله والمطرِ

ونحوه مما يصح أن يسمى طور الشك والبحث.

(1) انظر مجموعة من ذلك في الجزء الثاني من بلوغ الأرب من 316 ـ 408، والجزء الثالث من 2 ـ 86.
(2) «الأغاني» 3/ 15.
(3) البيقور: البقر.

2 ـ وأعقب دور الحَيْرة هذه دور العقيدة والإيمان، فجاء الإسلام يدعو إلى عبادة إلٰه واحد ليس كمثله شيء، ودخل الناس فيه أفواجاً، وقَضى على ما كان في الجاهلية من خرافات وأوهام ـ حارب الأصنام وحطمها، ولما دخل رسول الله المسجد يوم فتح مكة ورأى الأصنام منصوبة حول الكعبة جعل يطعن بِسِيَةِ قوسه[1] في عيونها ووجوهها ويقول: ﴿وَقُلْ جَآءَ ٱلْحَقُّ وَزَهَقَ ٱلْبَـٰطِلُۚ إِنَّ ٱلْبَـٰطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾ [الإسراء: 81]، ثم أمر بها فكفِئت على وجوهها، ثم أخرجت من المسجد فحُرِقت، وبعث خالدَ بن الوليد والطفيلَ بن عمرو الدَّوْسيّ وغيرهما لكسر بعض وتحريق بعض، وأكذَبَ الكهان ولم يعترف بهم، ونهى عن تصديقهم وعاب سجعهم ونهى عن الطِّيرَة والتشاؤم وأمثالهما ـ وعلى الجملة فقد حارب الإسلام ما كان يسود العرب من أوهام وأحل محلها ديناً شرحنا مبادئه فيما تقدم.

اعتنق الناس الإسلام في حماسة وقوة فملك عليهم نفوسهم وأثر في كل المناحي الاجتماعية ومنها العلم ـ فقد ظل الدين أساس كل الحركات العلمية إلى أواخر العصر الأموي، فأساس التاريخ سيرة النبي ﷺ وغزواتُه وفتوح المسلمين، والفقه مبني على ما ورد من قرآن وحديث، ووعظ الوعاظ وبحث العلماء دائر حول الدين من تفسير وحديث وفقه وما إلى ذلك، وما أُثِر عن ذلك العصر من دراسات دنيوية من طب وصناعة (كيمياء) فقليل نادر، وأكثر من اشتغل بهما من غير المسلمين ـ اقتنع العلماء بالإسلام وآمنوا به إيماناً صادقاً لا مجال للشك فيه فكان بحثهم في تفسير ما غمض من نصوصه، أو جمع ما تفرق من الحديث، أو استنباط أحكام من القرآن والحديث، أو تطبيق ما ورد منهما على الحوادث الجزئية.

3 ـ جاء العصر العباسي فرأينا مظهراً آخر ـ رأينا العلوم الدنيوية تفيض فيضاً في المملكة الإسلامية، فتترجَمُ الفلسفة اليونانية بجميع فروعها من طب ومنطق وطبيعة وكيمياء ونجوم ورياضة، وتترجم الرياضة الهندية والتنجيم الهندي، ويترجم تاريخ الأمم من فرس ويونان ورومان وغيرهم، ورأينا الإلهيات اليونانية تعرض ويعرض بجانبها الديانات الأخرى من يهودية ونصرانية ومجوسية وغيرها، ورأينا أرباب الديانات يتجادلون في أديانهم ويقفون مواقف الهجوم والدفاع ـ كل هذا سبَّبَ حالة عقلية جديدة ـ فأهل الديانات الأخرى إنما يدعون إلى دينهم بالعقل والمنطق، ويُرَدّ عليهم بالعقل والمنطق، فكان طبيعياً أن يفعل

(1) سية القوس: ما عطف من طرفيها.

المسلمون ذلك حينما يدعونهم إلى الإسلام ـ قد كانت الدعوة إلى الإسلام في العصر الأول أكثر ما تعتمد على الأسلوب الفطري من لفت إلى الكون وآثاره ودلالة ذلك على موجدها ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَٰدًا ۝٦ وَٱلْجِبَالَ أَوْتَادًا ۝٧ وَخَلَقْنَٰكُمْ أَزْوَٰجًا﴾ [القلم: ٦ ـ ٨] الآية. فجاء أرباب الديانات الأخرى في العصر العباسي يريدون أدلة عقلية مؤسّسة على منطق أرسطو، فيها مقدمة صغرى وكبرى، مستوفيتان للشروط، وفيها نتيجة كذلك؛ فتحولت الدعوة الدينية إلى علم الكلام، وتأثَّر تفسير القرآن وتفسير الحديث والتشريع بهذا الأثر الفلسفي، ورأينا العلماء يجتهدون في شرح كل ما يعرض لهم من ذلك بعلل عقلية وعبارات منطقية ـ وإذا كان هذا في العلوم الدينية فالأمر في العلوم الدنيوية أشد وضوحاً، فالطب والرياضة والهيئة وغيرها اعتمدت كل الاعتماد على التجارب وأقوال العلماء وبراهين المنطق. وهذه ـ على العموم ـ ظاهرة جديدة في العصر العباسي وإن كانت نتيجة طبيعية لحياة الناس وسيرهم العقلي.

* * *

ومن ناحية أخرى يرى بعض مؤرخي العلم[1] أن العلم في طوره الأول لا يكون منظماً. يبحث في مسائل كثيرة متفرقة لا تُستَقْصَى ولا تؤلِّف بينها وحدة، أكثر ما يُعتَمدُ فيها على الروايات وآراء المفكرين قبلهم، مسائل العلم مبعثرة، والعلماء أنفسهم مبعثرون، والعلم شيء واحد ليس ذا فروع، فكل ما يفكر فيه عقل الإنسان هو العلم، كالذي سمِّي عند اليونان «فلسفة»، فقد شملت أبحاثها كل ما خطر بالعقل البشري. ثم يتقدم العلم، وتتسع ـ بعض الشيء ـ دائرة المعلوم، وتضيق ـ بعض الشيء ـ دائرة المجهول، وكلما حُلَّت مسألة أضيفت إلى مجموع المعارف وعُلمت للناس.

وكلما تقدم العلم مال إلى الامتحان والجزم، ولم يكتف بالاعتماد على أقوال الرواة وآراء السابقين، حتى إذا قطع في هذا شوطاً بعيداً دخل في طور التنظيم، وجُمعت المسائل المتعلقة بموضوع واحد في مجموعة واحدة، وكونت فرعاً مستقلاً بعض الاستقلال. ويلاحظون كذلك أن فكر الإنسان اتجه أوّلاً إلى الطبيعة ومظاهرها ثم انتقل إلى النظر في الإنسان ودراسته، وبعد ذلك تميزت العلوم ونُظِّمت.

فإذا نحن نظرنا في ضوء هذا إلى العرب وجدنا معلوماتهم في الجاهلية مبعثرة، نظرات في الطبيعة ونظرات في الإنسان لا تربطها رابطة، وتجارب يرويها الخلف عن السلف من غير

---

(1) انظر: Haye's Intruduction to the Study of Sociology.

امتحان، طب موروث وكهانة مألوفة، وقول في النجوم والأنواء والرياح سمعه جيل عن جيل، ورواية للشعر لا تعتمد على درس أو امتحان وهكذا، وكل شخص راقٍ يعرف هذه الأشياء جملة على أنها معلومات ثابتة، وأحاديثهم من هذا القبيل فيها كل شيء وليس فيها شيء دقيق منظم؛ حتى إذا جاء العصر الذي يليه من عصر الخلفاء الراشدين وإلى قبيل الدولة العباسية رأينا العلم السائد هو العلم الديني كما ذكرنا، ورأينا المسائل تبحث بنظر أدق، ولكن لم نجد العلوم كذلك متميزة، فليس علم مستقل اسمه التفسير، ولا علم مستقل اسمه الفقه وهكذا، ولا العلماء كذلك؛ فابن عباس يتكلم في مجلس واحد في مسائل متنوعة في فروع متعددة وكذلك غيره، والثقافة كتلة واحدة ممتزجة من تفسير وحديث وفقه وما يلزمها من لغة وشعر، كلها تلقى في درس واحد ليس ذا فروع ولا لكل فرع اسم، والذين يجمعون الحديث ولا يبوّبونه، ولا يضعون الأحاديث المتعلقة بموضوع واحد تحت باب واحد، ولم يكن تأليف بالمعنى المنظم الذي رأيناه بعدُ في العصر الذي وَلِيَه.

حتى استهل القرن الثاني فرأينا الاتجاه يتجه إلى تمييز العلوم بعضها عن بعض. وتم ذلك في أوائل العصر العباسي، قال الذهبي: «في سنة 143 هـ شرع علماء الإسلام في هذا العصر في تدوين الحديث والفقه والتفسير فصنف ابن جُرَيج بمكة، ومالكٌ الموطأ بالمدينة، والأوزاعي بالشام، وابن أبي عَرُوبة وحماد بن سَلَمة وغيرهما بالبصرة، ومَعْمَر باليمن، وسفيان الثوري بالكوفة، وصنف ابن إسحاق المغازي، وصنف أبو حنيفة الفقه والرأي، ثم بعد يسير صنف هُشَيْم، والليث وابن لَهيعَة ثم ابن المبارك وأبو يوسف وابن وهب، وكثر تدوين العلم وتبويبه، ودونت كتب العربية واللغة والتاريخ وأيام الناس، وقبل هذا العصر كان الأئمة يتكلمون من حفظهم أو يروون العلم من صحف صحيحة غير مرتبة»(1).

من هذا النص نرى مصداق ما ذكرنا من أن العلم في العهد الأموي كان رواية العلماء من حفظهم أو من صحف جمعت حيثما اتفق، فالصحيفة قد يكون فيها حديث ومسألة فقهية، ومسألة نحوية، ومسألة لغوية. ومجالس العلماء كذلك. يروى عن عطاء أنه قال: «ما رأيت قط أكرم من مجلس ابن عباس أكرم فقهاً وأعظم خشية، إن أصحاب الفقه عنده، وأصحاب القرآن عنده، وأصحاب الشعر عنده، يُصْدرهم كلهم من وادٍ واسع»(2) ـ فلما جاء العصر

(1) «تاريخ الخلفاء» للسيوطي ص 101 طبع مصر.

(2) «الإصابة» 4/ 93.

العباسي مُيِّزت العلوم وجمعت مسائل كل علم على حدتها، بل ووضعت المسائل المتشابهة تحت باب واحد.

كذلك نرى العلم في العصر الأموي كانت نواته القرآن والحديث، فكل مسائل العلم تقريباً تدور حول هذه النواة، منهما يستنبط الفقه، ولأجلهما يُرْوَى الشعر، وبسببهما تبحث مسائل النحو. وعلى الجملة فالحركة العلمية كلها دينية إلا القليل؛ أما في العصر العباسي فقد ظلت هذه النواة ـ وإن اتخذت البحوث حولها شكلاً آخر ـ ولكن وجدت بجانب هذه النواة نواة أخرى تجمعت حولها العلوم الدنيوية، وهي نواة الطب، فقد أسس النساطرة بمعاونة اليهود مدرسة للطب بجنديسابور، وأيدهم الخلفاء العباسيون، وقد كانت هذه المدرسة الطبية وارثة الطب اليوناني والفلسفة اليونانية في الشرق، وحول هذه الدراسة الطبية تكونت دراسة الطبيعة والكيمياء والهيئة، بل والمنطق والإلهيات، وكانت الثقافة الطبية تتطلب كل هذه الفروع، وبرنامجها يسع كل هذه الأشياء، كما نلاحظ هذا حتى في فلاسفة المسلمين أمثال الفارابي وابن سينا، فكلاهما طبيب فيلسوف.

من أجل هذا نرى نوعين من الدراسة في هذا العصر: دراسة دينية حول القرآن والحديث، ودراسة دنيوية حول الطب، ولكل نوع مميزات خاصة ومنهج في البحث خاص، وإن أثّر كل منهما في الآخر وتأثر به.

وقد عبر ابن خلدون عن هذين النوعين تعبيراً صادقاً إذ قال: «إن العلوم صنفان: صنف طبيعي للإنسان يهتدي إليه بفكره، وصنف نقلي يأخذه عمن وضعه، والأول: هي العلوم الحِكْمِية الفلسفية، وهي التي يمكن أن يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره، ويهتدي بمداركه البشرية إلى موضوعاتها ومسائلها، وأنحاء براهينها ووجوه تعليمها، حتى يَقِفَه نظره وبحثه على الصواب من الخطأ فيها من حيث هو إنسان ذو فكر؛ والثاني: هي العلوم النقلية الوضعية؛ وهي كلها مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي، ولا مجال فيها للعقل إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول»[1].

وقد لاحظ كذلك ملاحظة دقيقة وهي أن العلوم العقلية أو الطبيعية مشتركة بين الأمم، لأن الإنسان يهتدي إليها بطبيعة فكره «وأما العلوم النقلية كلها فمختصة بالملّة الإسلامية وأهلها»[2].

(1) «مقدمة» 363.

(2) «مقدمة»، ص 364.

في هذا العصر كما لاحظ الذهبي وضعت في اللغة العربية أسس كل العلوم ـ تقريباً ـ فقلّ أن نرى علماً إسلامياً نشأ بعدُ ولم يكن قد وضع في العصر العباسي، وُضِع تفسير القرآن، وجمع الحديث ووضعت علومه، ووضع علم النحو وألف فيه سيبويه كتابه الخالد، ووضعت كتب اللغة ورسم خطتها الخليل بن أحمد كما وضع العروض، ودونت أشعار العرب في المعلقات التي دونها حماد الراوية والمفضليات التي دونها المفضّل الضبي، والأصمعيات التي دونها الأصمعي، ووضع الجاحظ أساس الكتب الأدبية، وحذا حذوه ابن قتيبة والمبرّد وغيرهما، ودُوّن الفقه على يد الأئمة وتلاميذهم، ودون التاريخ الواقدي وابن إسحاق وأمثالهما ـ هذا من ناحية، ومن الناحية الأخرى ترجمت كتب الفلسفة من منطق ورياضة وهيئة وطب وغيرها، وبدأ العلماء يؤلفون فيها، فماذا جدّ بعدَ ذلك من علوم لم تكن في هذا العصر؟ إنما جد بعد ذلك توسيع هذه العلوم وزيادة جزئياتها، وإجادة تأليفها أو ضعفه، ومعالجة مسائلها معالجة أنفع أو أضر.

* * *

يصح لنا بعد ذلك أن نتساءل عن العوامل التي سببت هذا التطور ونشأ عنها تنظيم العلوم وتدوينها ـ أولاً ـ وزيادة فروعها ووجود النواة الأخرى وهي نواة العلوم الدنيوية ـ ثانياً ـ يرى ابن خلدون أن العلم يكثر حيث يكثر العمران، لأن العلم شأنه شأن الصنائع بل هو صناعة «والصنائع إنما تكثر في الأمصار، وعلى نسبة عمرانها في الكثرة والقلة والحضارة والترف تكون نسبة الصنائع في الجودة والكثرة، لأنه أمر زائد على المعاش، فمتى فضلت أعمال أهل العمران عن معاشهم انصرفت إلى ما وراء المعاش من التصرف في خاصية الإنسان وفي العلوم والصنائع»[1].

وعلى هذا فقد كانت الحضارة في العراق أيام العباسيين أتم منها في دمشق أيام الأمويين، والمال أكثر، فكانت الصنائع أتم والعلم أوفر.

على أن هناك أسباباً أخرى في عصرنا هذا غير الأسباب العامة من كثرة العمران ونحوها.

منها: انتقال الخلفاء إلى العراق وتأسيس بغداد فيه، وقد كانت العراق أوفر حضارة، ومن قديم كانت العراق تفخر على الشام بعلومها حتى في العهد الأموي كما سيأتي[2].

---

(1) «مقدمة» 362.

(2) انظر: «الأغاني» 9/ 171.

ومنها: أن الدولة العباسية أصبحت الغلبة فيها للفرس وغيرهم ولم تعد الأمور كلها بيد العرب كما كان في العهد الأموي، فأمسك هؤلاء بزمام شؤون الدولة ومنها العلم، وقد كان الفرس قد قطعوا المراحل الأولى للعلم وكادوا يصلون إلى آخرها، وكذلك شأن النساطرة وأمثالهم، فلما أُعطوا الحرية اللازمة للعلم نهضوا به وقادوا حركته على مثل المنهج الذي كانوا يسيرون عليه في أممهم قبل الإسلام.

ومنها: أن مرور أكثر من قرن على ظهور الإسلام وانتشاره، وفتوح البلدان وحكمها بيد العرب مكّن من ظهور جيل من أبناء الفرس والروم وغيرهما، نشأ في بلاد إسلامية وأصبح مسلماً إما باعتناق الدين أو بالمرْبى، وصار يجيد العربية كأهلها، وجمع إلى ذلك ثقافته بلغة آبائه، فأنشأ باللغة العربية ما كان يكتبه آباؤه باللغة الفارسية أو اليونانية، ودوّن في العلوم العربية على النحو الذي كانت تدوّن به العلوم في اللغات الأخرى.

ومنها: أن الحياة الاجتماعية بالعراق واختلافها عن الحياة الاجتماعية في الشام جعلت الحاجة ماسة لنوع من العلوم كان لا بد منه، فدجلة والفرات تلجىء حتماً إلى نظام في الريّ غير الذي في الشام وجزيرة العرب، وهذا يلجىء حتماً إلى النظر في **الخراج** نظراً جديداً كان له من غير شك أثر في كتاب «**الخراج**» لأبي يوسف، واختلاف الحياة في البصرة والكوفة جعل هناك خلافاً طبيعياً بين مدرستي البصرة والكوفة في النحو واللغة والأدب وغيرها.

ومنها: أن هناك عوامل شخصية أثرت في العلم لو لم تحدث لأخرت سير العلم بعض الزمن، كالذي كان من أبي جعفر المنصور، فضعف معدته جعله يهتم كثيراً بالطب ويستدعي الأطباء على اختلاف مللهم ونحلهم ويصغي إليهم ويشجعهم على البحث في الطب والتأليف فيه، فكان هذا نواة للعلوم العقلية، ومثل ذلك اعتقاده في التنجيم، أي أن هناك ارتباطاً بين حركات النجوم وأحداث الأرض، فاهتم بذلك وبنى عليه بعض أعماله كتخطيط مدينة بغداد، واختياره الوقت الملائم وهكذا.

ومنها: ـ وهو فوق ذلك كله ـ أن الأمة الإسلامية كانت قد مرت بطور المسائل الجزئية المبعثرة، فكان لزاماً أن يسلمها ذلك إلى الطور الآخر طور التنظيم وتدوين العلوم وتميزها ـ ولكن يجب أن نلاحظ هنا أن العلوم التي انتقلت هذا الانتقال إنما هي العلوم النقلية من علوم دينية ولغوية وأدبية؛ أما العلوم العقلية من طب ومنطق ورياضة ونحوها فقد بدأت في الأمة الإسلامية منظمة، لأن الأدوار الأولى ـ أدوار الأبحاث الجزئية ـ كانت قد قُطعت من أزمان بعيدة في أممها كاليونان والهند والفرس، وكانت قد وصلت إلى مرحلة التنظيم والتدوين والتبويب، فلما نقلت في العصر العباسي إلى اللغة العربية نقلت بهيئتها الكاملة، ولم

تحتج إلى أن تمر بالمراحل الطبيعية من جديد، ولعل المؤلفين بعد في العلوم النقلية لما رأوا العلوم العقلية منظمة هذا النظام اقتبسوا منه في علومهم، وأدخلوا عليها ما استحسنوا من النظم.

* * *

وقد كان لكل من العلوم النقلية والعقلية منهج في البحث والتأليف خاص، فأما منهج البحث والتأليف في العلوم النقلية فاعتماد على الرواية وصحة السند، فالمؤلفون في التفسير في ذلك العصر يعتمدون على نقل ما روي من تفسير الآيات عن الصحابة والتابعين، فإن زادوا شيئاً فترجيح أحد هذه الأقوال ـ وكذلك الشأن في الحديث، أهم ما يشغل المحدّث جمع الأحاديث وامتحان أسانيدها لمعرفة جيدها من رديئها وهكذا، ومثل ذلك يقال في علم اللغة والأدب إذ هما تأثرا بالعلوم الدينية، ونمط الرواية فيهما نمط الرواية في الحديث، فاللغوي يروي ما سمع من العرب أو يروي ما سمع من علماء شافهوا العرب وهكذا، والأديب يروي ما سمع من أعرابي أو عالم، وكثيراً ما يذكر السند كما يذكره المحدّث مثل الذي نرى في كتاب **«الأغاني»**.

وأما العلوم العقلية كالطبيعة والرياضة والطب فأكثر ما تعتمد على معقولية الحقائق وامتحانها إما من طريق المنطق وإما من طريق تجربة الحقائق وامتحانها عملياً، فإذا ذكرت حقيقة فقلما يعنون بقائلها، ولكنهم يعنون بوضعها تحت قواعد المنطق، وهل من قوانينه ما يؤيدها أو ما ينقضها، وكذلك قد يمتحنونها عملياً ليرقبوا نتيجتها فيحكموا عليها بالخطأ أو الصواب.

وهناك علوم أخذت بشبه من المنهجين كالفقه بعد العصر الأول، فكثير من الفقهاء لم يعتمد على المنهج الأول من الاستدلال بآية أو حديث فقط، بل استعمل الدليل المنطقي في تأييد مذهبه والرد على خصومه، ومن ذلك النحو بعد عصره الأول كذلك، فأصبحت المسألة لا يحتج فيها بالسماع من الأعراب فحسب بل بالبرهان العقلي أيضاً.

وهذا الاختلاف بين المنهجين طبيعي، ففي المسائل الدينية وشبهها متى ثبت النص عن الشارع فلا مجال للعقل، وفي العلوم العقلية مجال العقل واسع المدى لا يحدّه إلا البرهان على الخطأ أو الصواب ـ ولنسق مثلاً لكل من المنهجين، مثال **المنهج الأول**: قال تعالى: ﴿وَلَهُۥ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَمَنْ عِندَهُۥ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ ﴿١٩﴾﴾ **[الأنبياء: 19]** .. لا يستنكفون عن عبادتهم إياه ولا يُعْيون من طول خدمتهم له... وبنحو الذي قلنا في

ذلك قال أهل التأويل، حدثني علي، قال: حدثنا عبد الله، قال: حدثني معاوية، عن علي، عن ابن عباس قوله: «ولا يستحسرون» لا يرجعون ـ حدثنا بشر، قال: حدثنا يزيد، قال: حدثنا سعيد عن قتادة قوله: ولا يستحسرون قال: لا يُعْيون، حدثني يونس، قال: أخبرنا ابن وهب، قال: قال ابن زيد في قوله: لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون، قال: لا يستحسرون لا يملّون ذلك الاستحسار، قال: ولا يفترون ولا يسأمون هذا كله معناه واحد والكلام مختلف، وهو من قولهم بعير حسير إذا أعيا وقام، ومنه قول علقمة بن عَبَدَة:

«بها جِيَفُ الحَسْرَى فأما عِظَامُهَا فبِيضٌ وأما جِلْدُها فصلِيبُ»[1]

ومثال المنهج الثاني: «واعلم أن هذه المعلومات التي تسمى أوائل في العقول إنما تحصل في نفوس العقلاء باستقراء الأمور المحسوسة شيئاً بعد شيء، وتصفحها جزءاً بعد جزء، وتأمّلها شخصاً بعد شخص، فإذا وجدوا منها أشخاصاً كثيرة يشملها صفة واحدة حصلت في نفوسهم ـ بهذا الاعتبار ـ أن كل ما كان من جنس ذلك الشخص ومن جنس ذلك الجزء هذا حكمه، وإن لم يكونوا يشاهدون جميع أجزاء ذلك الجنس وأشخاص ذلك النوع، مثال ذلك أن الصبي إذا ترعرع واستوى وأخذ يتأمل أشخاص الحيوانات واحداً بعد واحد فيجدها كلها تحس وتتحرك فيعلم أن كل ما كان من جنسها هذا حكمه، وكذلك إذا تأمل كل جزء من الماء ـ أيّ جزء كان ـ وجده رطباً سيّالاً، وكل جزء من النار فوجده حاراً محرقاً، وكل جزء من الأحجار فوجده صلباً يابساً، علم عند ذلك أن كل ما كان من ذلك الجنس فهذا حكمه، فبمثل هذا الاعتبار تحصل المعلومات في أوائل العقول بطريق الحواس متفاوتة»[2].

وكان لكل منهج أثر كبير في أصحابه من حيث الأخلاق العلمية والصفات العقلية، فالأولون قصروا اتجاههم على التحقق من صحة النقل، ولم يحكّموا كثيراً مقياس العقل، وكرهوا أن يصغوا إلى نقد الناقد يحكّم المنطق في علمهم، والآخرون أطلقوا لعقلهم العنان، ولم يشاؤوا أن يقتصروا في ذلك على دائرة أبحاثهم ـ وظلوا في أمن وطُمَأنينة ما استعملوا منهجهم في الطب والرياضة والمنطق، ولكنهم لم يقنعوا بذلك، بل حاولوا أن يطبقوه على علم الكلام والفقه والنحو بل واللغة، فكان صدام عنيف بين الطائفتين، ورمى الأولون الأخيرين بالزندقة والإلحاد، كما رمى الأخيرون الأولين بالجمود والتزمت؛ وكان أظهر من

(1) «تفسير الطبري» 17/ 9، والحسرى جمع حاسر وحسير وحاسرة وهي الدابة التي أعيت وكلت.

(2) «إخوان الصفا» 1/ 138.

يمثل الأولين علماء الحديث، ومن يمثل الأخيرين علماء الكلام، وكان من وراء ذلك كله صراع بلغ حد سفك الدماء أحياناً كما سنعرض له بعد.

ولم يكن هذا الصراع عنيفاً قوياً في العصر الأموي، وأهم سبب في ذلك أن العلم كله في عهد الأمويين كان في يد رجال الدين تقريباً، وهم يكادون يكونون من عقلية واحدة أو متشابهة، فلما كان العصر العباسي اتسع مدى العلوم الأخرى التي تكونت حول الطب، وهي العلوم العقلية، وذلك جعل العلم ينفذ إلى بيئات أخرى، بعضها غير ديني كالأطباء والرياضيين، وبعضها لها لون خفيف من الدين كطبقة الكتّاب، وبعضها شاؤوا أن يضعوا أيديهم على الثقافات المختلفة دينية وغير دينية، ويمزجوا بينها ويوفقوا بين ما تناقض منها كعلماء الكلام، فكان من ذلك عقليات غير متشاكلة سببت النزاع والجدل، ولكن في الوقت عينه وسَّعت مجال العلم وأوصلته إلى مناطق لم يصل إليها من قبل.

* * *

على كل حال، في أقل من خمسين عاماً من آخر الدولة الأموية إلى صدر الدولة العباسية كانت أغلب العلوم قد دونت ونظمت، سواء في ذلك العلوم النقلية من علوم القرآن والحديث والفقه وأصوله، وعلوم اللغة والأدب على اختلافها، والعلوم العقلية من علوم الرياضة والمنطق والفلسفة والكلام.

وكان نشاط المسلمين في ذلك يسترعي الأنظار ويستخرج العجب، وليس هناك من نشاط يشبهه إلا نشاط العرب في فتوح البلدان ـ وقد نظم العلماء أنفسهم فِرَقاً كفرق الجيش، كل فرقة تغزو الجهل أو الفوضى في ناحيتها حتى تخضعها لنظامها، ففرقة للغة، وفرقة للحديث، وفرقة للنحو، وفرقة للكلام، وفرقة للرياضيات وهكذا، وهم يتسابقون في الغزو والانتصار وتدوين العلم وتنظيمه تسابق قبائل العرب في الفتوح والغزوات، كل قبيلة تودّ أن تكون السابقة في الميدان؛ ووجد في ساحة الميدن العلمي قواد بارزون يتنافسون في الابتكار، فإذا فاز أبو حنيفة بوضع الفقه ثارت حماسة الخليل بن أحمد فيضع العروض ويرسم المنهج لمعجم اللغة، بل ويريد بعقله الجبار أن يضع «نوعاً من الحساب تمضي به الجارية إلى البيّاع فلا يمكنه ظلمها»[1]؛ وهكذا في سائر الفروع ـ وقد ظل المسلمون طول حياتهم العلمية يعيشون على هذه الثروة التي وضعت في هذا العصر، ليس لهم في الغالب من

(1) «ابن خلكان» 1/ 245.

أثر إلا الإيجاز حيناً والإطناب حيناً، وجمع متفرق وتفريق مجتمع، أما الابتكار فقليل نادر.

* * *

ساعد على هذه الحركة العلمية الواسعة، أو قل نتج عن هذه الحركة والميل إلى تدوين العلم ونقله من المشافهة إلى الكتابة اتساع صناعة الورق.

ذلك أن العرب في جاهليتهم كانوا أميين ـ كما علمنا ـ قلّ بينهم الكاتب القارىء، وكانوا قبل الإسلام وفي صدره يكتبون على الرّق، وهو جلد يرقق ويكتب عليه، ومنه قوله تعالى: ﴿وَٱلطُّورِ ۝١ وَكِتَٰبٍ مَّسۡطُورٍ ۝٢ فِي رَقّٖ مَّنشُورٖ ۝٣﴾ **[الطُّور: 1 ـ 3]**، وكانوا يكتبون في اللّخاف وهي حجارة بيض رقاق، وفي عُسب النخل، وهي الجريد الذي لا خوص عليه، وفي عظم أكتاف الإبل والغنم، وكانوا يكتبون القرآن في هذه اللخاف والعُسب، فعن زيد بن ثابت أنه قال في جمعه القرآن: «فجعلت أتتبع القرآن من العسب واللخاف»، وفي حديث الزُّهْري: «قبض رسول الله ﷺ والقرآن في العُسُب»، وربما كتب النبي ﷺ بعض مكاتباته في الأدَم[1].

واستعملت عند العرب كلمة القرطاس، وهو ورق يتّخَذُ من بَرْدِيّ مصر، قال في اللسان: «القرطاس معروف يتخذ من بَرْدِي يكون بمصر» ـ وفي «**صبح الأعشى**» القرطاس كاغَدٌ يتخذ من بردي مصر ـ وقد ورد في القرآن استعماله مفرداً وجمعاً ﴿وَلَوۡ نَزَّلۡنَا عَلَيۡكَ كِتَٰبٗا فِي قِرۡطَاسٖ﴾ [الأنعام: ٧] و﴿تَجۡعَلُونَهُۥ قَرَاطِيسَ﴾ [الأنعام: ٩١]، وقد فسرها قَتَادة كما في «**تفسير الطبري**» بالصحيفة ولم يبينها؛ والعرب قديماً عرفوا القرطاس، وأكثروا من تشبيه آثار الديار بالكِتَاب بعدما مضى الزمان عليه، قال المَرَّار بن سعيد الفَقْعَسِيّ [من الكامل]:

عَفَت المَنازِلُ غَيْرَ مِثْلِ الأَنْقُسِ ... بعد الزمان عرفْتَه بالْقَرْطَسِ[2]

وعرفوا كذلك «المُهْرَق»، وفسره في «اللسان» بأنه ثوب حرير أبيض يسقى الصمغ ويصقل، ثم يكتب فيه، معرب عن الفارسية[3]، قال الأعشى [من الطويل]:

سَلَا دارَ لَيْلى هل تُبِينُ فتَنْطِقُ ... وأنى تَرُدُّ القول بيضاءُ سَمْلَقُ[4]

---

(1) انظر: «صبح الأعشى» 2/ 475.

(2) ديوانه ص 459. والأنقس جمع نقس وهو المداد، والقرطس القرطاس. يقول: لم يبق من المنازل إلا مثل المداد على القرطاس بعد مضي الزمان.

(3) «اللسان» 12/ 247.

(4) السملق: المستوية الملساء.

وأنــى تــرد الــقــولَ دارٌ كــأنــهــا لِـطـول بِـلاَهَـا والـتـقـادمِ مُـهْـرَقُ

وعلى كل حال فهذه العسب واللخاف والرق والمهرق لا تساعد على انتشار العلم لقلتها وعدم صلاحيتها وغلاء ثمن بعضها، فهي لا تصلح لشعب يريد أن يتعلم ويدوّن العلم، خصوصاً وطبقة العلماء طبقة فقيرة غالباً.

فلما فتح العرب مصر كثر استخدامهم لورق البَرْدي ونشروه في أنحاء المملكة الإسلامية[1]، وقد اشتهرت مصر بهذه الصناعة من عهد قدماء المصريين، واستمرت مصانع الورق على عملها بعد فتح العرب لها، وكان الوليد بن عبد الملك (86 ـ 96) يستعمله في شؤونه الخاصة، وكان الخلفاء يفضلونه على غيره من أنواع الورق لأنه لا يمكن محو ما فيه من غير أن يعرَف؛ وأكثر المصانع كانت في الوجه البحري لكثرة ما فيه من نبات البردي، وكانوا يصنعونه أنواعاً: منه ما نعم وغلا، ومنه ما خشن ورخص، ويصنعونه أدراجاً يلف كل دَرْجٍ منها، وقد حدّث الكنْدي (صاحب كتاب «**ولاة مصر وقضاتها**») عن درج طويل يقرب من خمسة عشر متراً، وكان يباع الدَّرج حول سنة 184 هـ من النوع الجيد بدينار ونصف دينار، وهو ثمن غالٍ خصوصاً إذا لاحظنا أن هذا القدر يدفع إيجاراً لفدان صالح للزراعة مدة عام. وقد أصدر عمر بن عبد العزيز أمره بالاقتصاد في استعمال الورق[2]؛ وشكا أبو نوّاس حاجته إلى الورق فقال [من البسيط]:

أريـدُ قـطـعـةَ قـرطـاس فـتُـعْـجـزنـي وجُلُّ صحبيَ أصحاب القراطيسِ
لَـحَـاهُـمُ الله عـن وُدٍّ ومـعـرفـةٍ إن المَيَاسِيرَ منهم كالمفَاليسِ[3]

وكان من أهم مراكز الورق المصنوع من البردي مدينة بُورَة[4] ـ وهي مدينة على ساحل البحر قرب دمياط.

وكان في مصر بجانب البَرْدي نوع من القماش يكتب عليه، وكانت مصانعه في أبو صير وسمنّود؛ وبدار الكتب المصرية حجج كتبت على هذا القماش.

---

(1) وقد ذكر البلاذري في «فتوح البلدان» أن القراطيس كانت تدخل بلاد الروم من أرض مصر، ويأتي العرب من قبل الروم الدنانير، وكانت الأقباط تذكر المسيح في رؤوس الطوامير وتضع الصليب (الطومار سدس درج) فأمر عبد الملك أن يكتب في رؤوس الطوامير قل هو الله أحد بدل المسيح، فكتب إليه ملك الروم في ذلك وهدده أن يوضع في الدنانير تعريض للنبي ، فكان من أثر ذلك ضرب عبد الملك الدنانير ـ ص 249 طبع مصر.

(2) انظر: في هذا المحاضرات القيمة للدكتور أدولف جروهمان.

(3) ديوانه ص 483.

(4) «تاريخ اليعقوبي» ص 125، 127؛ وإليها ينسب السمك البوري.

واستعمل البردي في العراق، ووجد درب في بغداد سمي «درب القراطيس» ووجدنا بعض الأشخاص ينتسبون إليه مثل إسماعيل القراطيسي؛ وقد كانت الصين معروفة كذلك من قديم بصناعة الورق، وعرف عند المسلمين الورق الصيني، وكانوا يصنعونه من الحشيش والكلأ، وفي سنة 134 هـ غزا خالد بن إبراهيم أهل «كَشّ» من أرض الصين «وأخذ منهم من الأواني الصينية المنقوشة المذهبة ما لم يرَ مثلها ومن السروج ومتاع الصين كله من الديباج والطُّرَف شيئاً كثيراً، فحمل إلى أبي مسلم (الخراساني) وهو بسمرقند»[1]، وقد أُخذ أسارى من الصين ووضعوا في سمرقند فبدأوا يصنعون الورق الصيني فيها ـ وانتشرت في الدولة العباسية أنواع من الورق، الورق الفرعوني (نسبة إلى فرعون مصر)، والورق السليماني (نسبة إلى سليمان بن راشد عامل الخراج على خراسان لهارُون الرشيد)، والورق الجعفري (نسبة لجعفر البرمكي)، والورق الطَّلْحي (نسبة لطلحة ابن طاهر)، والورق الطاهري (نسبة إلى طاهر بن الحسن) ـ وانتشرت مصانع الورق في سمرقند، وفي دار الخز ببغداد وفي تِهَامة واليمن ومصر، وفي دمشق وطربلس وحماة ومَنْبِج وفي المغرب والأندلس ـ وصنعوا في القرن الثاني من الهجرة الورق من الخِرَق وذاع استعماله وفاق غيره من أنواع الورق[2].

ويقول «**صبح الأعشى**»: «أجمع رأي الصحابة على كتابة القرآن في الرَّق لطول بقائه أو لأنه الموجود عندهم حينئذٍ، وبقي الناس على ذلك إلى أن ولِيَ الرشيد الخلافة، وقد كثر الورق وفشا عمله بين الناس، فأمر ألا يكتب الناس إلا في الكاغَد، لأن الجلود ونحوها تقبل المحو والإعادة فتقبل التزوير، بخلاف الورق فإنه متى محي منه فسد، وإن كشط ظهر كشطه؛ وانتشرت الكتابة في الورق إلى سائر الأقطار، وتعاطاها مَن قَرُب ومن بَعُد، واستمر الناس على ذلك إلى الآن»[3].

وقد وصلت إلينا مجموعة من الورق والرق والحجارة على اختلاف أنواعها، حُفظت في دار الكتب المصرية وغيرها من دور العلم، وجدّ الباحثون من المستشرقين في دراستها، مِن دارسٍ للخط العربي وتطوره، ومُؤرخ يقارن بين ما فيها وما في كتب التاريخ، ومستنتج ما تدل عليه من ظواهر اجتماعية واقتصادية، وكيماوي يحلل ليعلم ممَّ تكونت وكيف صُنعت إلخ.

---

(1) «ابن الأثير» 5/ 183.

(2) انظر: دائرة المعارف الإسلامية في مادة كاغد وقرطاس ومحاضرات جروهمان.

(3) «صبح الأعشى» 2/ 475 وما بعدها.

والذي يهمنا الآن أن نقول: إن اقتران نشاط مصانع الورق وكثرتها ورخص أثمانها ـ بحركة العلم وتدوينه في العصر العباسي ـ كان أمراً لا بد منه في وصول العلم إلى النحو الذي وصل إليه، وما كان يصل إلى ذلك القدر من الرقي لو ظلت أدوات الكتابة على حالتها الأولى من السذاجة أو الغلاء، بل إن الأدب أيضاً مدين لهذه الصناعة، فقد كثر الكتّاب وخلفوا لنا آثاراً قيمة واستعملوا الورق في كتابة الرسائل الرسمية، ورسائل الاعتذار والحب وما إلى ذلك، مما لم يكن يكون لولا الورق ـ ولو كان في العصر الجاهلي أو صدر الإسلام ورق دُوّنت فيه الأحداث الجاهلية والإسلامية لكان شأن المؤرخين في ذلك غير شأنهم اليوم.

وقد نتج عن هذا الورق وتدوين العلوم فيه وجود الكتب وخزائنها، وأصبحت المكاتب منذ العصر العباسي الأول مصدراً عظيماً للثقافة.

ولا يفوتنا أن نذكر هنا أن كان من جراء كثرة الورق والكتابة فيه، والكتب المؤلفة نشوء صناعة «الوِرَاقَة»، وهي صناعة كان يقوم أصحابها بنسخ الكتب وتصحيحها وتجليدها، ونحو ذلك مما يتعلق بالكتب؛ وقد انتشر في هذا العصر دكاكين الورّاقين، وكانت مصدراً من مصادر انتشار الثقافة، فإنهم ينسخون الكتب ويصححونها ويجلدونها ويبيعونها للناس فتنتشر في الأقطار المختلفة، وكان المتعلمون يذهبون إلى دكاكين الورّاقين يطالعون فيها الكتب، «حدّث أبو هفان قال: لم أرَ قط ولا سمعت مَنْ أحب الكتب والعلوم أكثر من الجاحظ، فإنه لم يقع بيده كتاب قط إلا استوفى قراءته كائناً ما كان، حتى إنه كان يكتري دكاكين الورّاقين ويبيت فيها للنظر»[1]. وقد ذكر اليعقوبي أنه كان في عصره (توفي سنة 278 هـ) أكثر من مائة ورّاق في بغداد ـ وكان من هؤلاء الورّاقين علماء مجيدون، منهم بعد عصرنا ابن النديم صاحب **«الفهرست»** ثم ياقوت الحموي صاحب **«معجم البلدان»** و **«معجم الأدباء»**.

* * *

ويسلمنا هذا البحث ـ بحث تكوّن العلوم في العصر العباسي ـ إلى بحث آخر، وهو هل للدولة العباسية أثر في تلوين العلوم كلها أو بعضها لوناً خاصاً ولم يكن يتلون به لو نشأ في دولة غيرها؟ هل لو كان العلم دُوّن في العهد الأموي أو في الأندلس أو في دولة شيعية كان يتخذ شكلاً آخر؟ وهل كان العلماء الذين دونوا العلوم متأثرين بأنهم تحت ولاية العباسيين وسلطانهم، أو كانوا مستقلين تمام الاستقلال؟ إلى نحو ذلك من الأسئلة التي تدور حول نقطة واحدة.

---

(1) «معجم الأدباء» 6/ 56.

والذي يظهر لي أن العلم تأثر بالدولة العباسية تأثراً كبيراً، بعض هذا الأثر واضح ينكشف بأقل بحث، وبعضه غامض عميق لا ينجلي إلا بطول النظر وإعمال الفكر؛ ذلك أن الدولة العباسية كان موقفها ـ وقت تدوين العلوم ـ موقف الذي يهدم دولة كانت قوية عظيمة هي دولة الأمويين، استمرت في الحكم نحو مائة عام، وكان من رجالها عظماء، كمعاوية وعبد الملك بن مروان وهشام، شيدوا الملك وأسسوه على دعائم ثابتة، وتغلغلت سلطتهم في مناحي الحياة، فجاء العباسيون يهدمون هذا البناء من أساسه، ويقيمون دولة جديدة على نظام خاص غير الذي عرفه الأمويون.

وكان أمام العباسيين شيعة يرون أن آل العباس اغتصبوا الخلافة منهم، وأن أحق الناس بالخلافة آل أبي طالب لا آل العباس.

وكان هناك مذاهب كالخوارج والمرجئة وما إليهما، هي مذاهب دينية في الظاهر ولكنها كثيراً ما تتعرض للسياسة، ولها رأي قد يخالف رأي الدولة وقد يوافقها؛ كل هذا ـ من غير شك ـ كان يصطدم بالعلم أحياناً اصطداماً عنيفاً، ويخلق مشاكل في نهاية التعقيد، تقف أمام العلماء يحاولون حلها، وليس كل العلماء في أي وقت وفي أية أمة بالذين يتنزهون جميعاً عن الغرض دائماً، ولا يغرهم المال والجاه أبداً، فكان من بين العلماء من استمسك بالحق وخالف تعاليم الدولة وميولها، وتعرض للعذاب، ومنهم من شايعها وأخذ يؤيد بعلمه وجهة نظرها، فأغدقت عليه مالها، وكذلك الشأن في الأدب، لقد كان أحب الشعراء للرشيد مروان ابن أبي حفصة، لأنه كان يصل مدح الرشيد بالتعريض بالشيعة من مثل قوله [من الكامل]:

خَلوا الطريقَ لمعشرٍ عاداتُهم ... حَطْمُ المناكب كلَّ يوم زحامِ
ارْضوا بما قسم الإله لكم به ... ودعوا وراثة كل أصيدَ حام
أنَّى يكونُ وليس ذاكَ بكائن ... لبني البناتِ وِراثة الأعمام؟[1]

ويقول «**الأغاني**» في ترجمة منصور النَّمَرِيّ إنه أراد أن يتصل بالرشيد «وعرف مذهبه في الشعر وإرادته أن يصل مدحه إياه بنفي الإمامة عن ولد علي بن أبي طالب والطعن عليهم، وعَلِمَ مغزاه في ذلك مما كان يبلغه من تقديم مروان بن أبي حفصة وتفضيله إياه على الشعراء في الجوائز، فسلك مذهب مروان في ذلك ونحا نحوه، ولم يصرح بالهجاء والسب كما كان يفعل مروان، ولكنه حام ولم يقع، وأومأ ولم يحقق، لأنه كان يتشيّع، وكان مروان شديد العداوة لآل أبي طالب، وكان ينطق عن نية قوية يقصد بها طلب الدنيا فلا يُبْقِي ولا يذر»[2].

(1) ديوانه ص 104.

(2) «الأغاني» 12/ 17.

وهكذا كان أقرب الشعراء إلى نفوس الخلفاء من عرف ما في نفوسهم. وأكثر من مدحهم ونال من عدوهم، فالشعراء العلويّون موضع نقمة العباسيين واضطهادهم وتشريدهم.

وليست كل العلوم بمثابة واحدة في الاتصال بالسياسة وشؤون الدولة والتأثر بها، فهناك ـ مثلاً ـ علوم الرياضة والطب والمنطق والطبيعة، فهي علوم مستقلة لا نعلم لها اتصالاً بالسياسة وتصرفاتها، ولكن بجانب ذلك نرى التاريخ ـ مثلاً ـ من أشد العلوم اتصالاً بالسياسة، وكذلك كان في العصر العباسي كثيراً ما يتخذ وسيلة من وسائل الدعوة، وكان بعض المؤرخين يتقربون إلى الخلفاء برواياتهم ما يرضيهم. روى الطبري عن محمد بن عمر عن حفص قال: «كان هشام الكلبي صديقاً لي، فكنا نتلاقى فنتحدث ونتناشد، فكنت أراه في حالة رثه، وفي أخلاق[1]، على بغلة هزيلة، والضر فيه بيّن وعلى بغلته، فما راعني إلا وقد لقيني يوماً على بغلة شقراء من بغال الخلافة، وسرج ولجام من سروج الخلافة ولُجُمها، في ثياب جياد ورائحة طيبة، فأظهرت السرور، ثم قلت له: أرى نعمة ظاهرة! قال لي: نعم أخبرك عنها فاكتم، بينا أنا في منزلي منذ أيام بين الظهر والعصر إذ أتاني رسول المهدي فسرت إليه، ودخلت عليه وهو جالس خالٍ، ليس عنده أحد، وبين يديه كتاب، فقال: ادن يا هشام، فدنوت فجلست بين يديه فقال: خذ هذا الكتاب، فاقرأه ولا يمنعك ما فيه ـ مما تستفظعه ـ أن تقرأه؛ قال: فنظرت في الكتاب، فلما قرأت بعضه استفظعته فألقيته من يدي ولعنت كاتبه؛ فقال لي: قد قلت لك إن استفظعته فلا تلقه، اقرأه بحقي عليك حتى تأتي على آخره، قال: فقرأته فإذا كتاب قد ثلبه فيه كاتبه ثلباً عجيباً لم يبق له فيه شيئاً، فقلت: يا أمير المؤمنين من هذا الملعون الكذاب؟ قال: هذا صاحب الأندلس، قال: قلت فالثلب والله يا أمير المؤمنين فيه وفي آبائه وفي أمهاته، قال: ثم اندرَأْت أذكر مثالبهم؛ قال: فسر بذلك، وقال: أقسمت عليك لَمَا أمللتَ مثالبَهم كلَّها على كاتب؛ قال: ودعا بكاتب من كتاب السر، فأمره فجلس ناحية وأمرني فصرت إليه، فصدّر الكاتب من المهدي جواباً، وأمللت عليه مثالبهم فأكثرت، فلم أبق شيئاً حتى فرغت من الكتاب ثم عرضته عليه فأظهر السرور، ثم لم أبرح حتى أمر بالكتاب فخُتم، وجُعل في خريطة، ودُفع إلى صاحب البريد، وأمر بتعجيله إلى الأندلس؛ قال ثم دعا لي بمنديل فيه عشرة أثواب من جياد الثياب، وعشرة آلاف درهم، وهذه البغلة بسرجها ولجامها، فأعطاني ذلك وقال ليَ: اكتم ما سمعت»[2].

(1) يقال ثوب أخلاق وثياب أخلاق إذا كانت بالية.

(2) «الطبري» 10/ 13.

وقد كان من أهم ما حارب به العباسيون الأمويين التأثير في المؤرخين حتى يصبغوا لون الأمويين بلون قاتم مظلم، ولون العباسيين بلون زاهر ناضر.

لقد وضع الخلفاء الأولون من بني العباس وآلِهم البرنامج للمؤرخين في الطعن في بني أمية، فسر المؤرخون على منهاجهم، وتوسعوا في تكميل خططهم، فقد صعد أبو العباس المنبر وخطب الناس فكان مما قاله: «ثم وثب بنو حرب ومروان فابتزُّوها وتداولوها بينهم، فجاروا فيها، واستأثروا بها، وظلموا أهلها، فأملى الله لهم حيناً حتى آسَفوه، فلما آسفوه انتقم منهم بأيدينا، ورَدَّ علينا حقنا». وصعد داود بن علي فقام دونه فكان مما قال: «تبًّا تبًّا لبني حرب بن أمية وبني مروان، آثروا في مدتهم وعصرهم العاجلةَ على الآجلة، والدارَ الفانية على الدار الباقية، فرَكِبوا الآثام، وظلموا الأنام، وانتهكوا المحارم، وغَشُوا الجرائم، وجاروا في سيرتهم في العباد، وسنّتهم في البلاد، التي بها استلذوا تسربُلَ الأوزار، وتجلْبُبَ الآصار، ومَرِحوا في أعِنَّة المعاصي، وركضوا في ميادين الْغَيّ، جهلاً باستدراج الله، وأمناً لمكر الله، فأتاهم بأس الله بياتاً وهم نائمون، وأصبحوا أحاديث، وَمُزِّقوا كلَّ مُمَزَّق فبُعداً للقوم الظالمين»[1]. هذا إجمال فصَّله المؤرخون، بالحق أحياناً وبالباطل أحياناً، ومن الباطل أن يغضوا عن ذكر محاسن بني أمية، ويقتصروا على مساويهم، ومن الباطل أن يختلقوها اختلاقاً، وإلا أفتصدق ما قيل عن الوليد بن يزيد بن عبد الملك من أنه «أراد الحج ليشرب فوق ظهر الكعبة؟»[2]. أو تصدقُ ما روي عنه من أنه استفتح فألاً في المصحف فخرج: ﴿وَٱسْتَفْتَحُواْ وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ ﴿١٥﴾﴾ **[إبراهيم: 15]** فألقاه ورماه بسهام وقال [من الوافر]:

تُهدّدني بجبارٍ عنيدٍ ... نعمْ أنا ذاكَ جبارٌ عنيدُ

إذا ما جئتَ ربّك يوم بَعْث ... فقل يا ربِّ خَرّقني الوليدُ[3]

ذلك قول لا يسيغه العقل من خليفة المسلمين مهما بلغ من فسقه وفجوره، ولذلك قال الذهبي: «لم يصح عن الوليد كفر ولا زندقة بل اشتهر بالخمر والتلوّط».

ومن ذلك ما يروون أن هشام بن عبد الملك دعا حماداً فسأله عن بيت ومَنْ قاله وفي أية قصيدة فأجابه، فأمر هشامٌ جواريَه أن يسقِينَ حماداً، فما زِلْن يسقينه حتى ذهب عقله إلخ. ويعلّق صاحب **«الأغاني»** على هذا الخبر بأن هشاماً لم يكن يشرب ولا يسقي أحداً بحضرته

---

(1) «الطبري» 9/ 126 وما بعدها.

(2) «تاريخ الخلفاء» 97.

(3) ديوانه ص 35.

مسكراً، وكان ينكر ذلك ويعيبه ويعاقب عليه»[1].

وقال أبو عبيدة: دخل أبو عمرو بن العَلَاء على سليمان بن عليّ ـ وهو عم السفاح ـ فسأله عن شيء فصَدَقَه، فلم يعجبه ما قاله، فوجِدَ أبو عمرو في نفسه وخرج وهو يقول [من المتقارب]:

أنِفْتُ من الذل عند الملوكْ وإن أكرموني وإن قرَّبوا

إذا ما صَدَقْتُهُمو خِفْتُهُمْ ويرضَوْن مني بأن يُكْذَبوا[2]

وفي سنة إحدى عشرة [ومائتين] أمر المأمون بأن ينادَى «بَرِئت الذمة ممن ذَكر معاوية بخير»[3] إلى كثير من مثل ذلك.

ومن ناحية أخرى تقرب المؤرخون بذكر محامد بني العباس، وإعلاء شأنهم، وعاقبوا من تعرض لذكرهم بسوء؛ من ذلك ما روي عن الْهَيْثَم بن عَدِيّ الراوية الأخْباري «وكان يتعرض لمعرفة أصول الناس ونقل أخبارهم، فأورد معايبهم وأظهرها... ونُقِل عنه أنه ذَكر العباس بن عبد المطلب بشيء، فحبس لذلك عدة سنين»[4] فوضعت الأساطير حول العباس، وعبد الله بن العباس، وغيرهما من آل العباس؛ من مثل ما يروى أن عمر ابن الخطاب استسقَى بالعباس عام الرمَادَة لمّا اشتد القحط، فسقاهم الله تعالى به، وأخصبت الأرض، فقال عمر: هذا والله الوسيلة إلى الله والمكان منه ـ ولما سقى الناس طفقوا يتمسحون بالعباس ويقولون هنيئاً لك ساقِيَ الحرمين[5]؛ ومن مثل أن عبد الله بن عباس لما مات والناس في جنازته جاء طائر أبيض يقال له الغُرْنُوق فدخل في النعش فلم يُر بعدُ.. إلخ[6].

وتصوير بعض المؤرخين له بأنه سياسي محنك قدير كان يرسم الخطط لعلي بن أبي طالب، مع أن أكبر مزية له في الواقع هي سعة علمه، إلى غير ذلك.

وقد جدّ علماء السوء في وضع الأحاديث لتأييد هذا النظر، وهو الحط من شأن الأمويين، وإعلاء شأن العباسيين، وملئت الكتب بها، مثل أن رجلاً قام إلى الحسن بن علي بعد ما بايع معاوية فقال: سوَّدتَ وجوه المؤمنين، فقال: لا تؤنِّبني فإن النبي ﷺ رأى بني

(1) «الأغاني» 5/ 167.
(2) «ابن خلكان» 1/ 551.
(3) «تاريخ الخلفاء» 121.
(4) «ابن خلكان» 2/ 302.
(5) «أسد الغابة» 3/ 111.
(6) «الإصابة» 4/ 94.

أمية على منبره فساءه ذلك فنزلت: ﴿إِنَّآ أَعۡطَيۡنَٰكَ ٱلۡكَوۡثَرَ ١﴾ [الكوثر: 1] ونزلت: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ فِي لَيۡلَةِ ٱلۡقَدۡرِ ١ وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا لَيۡلَةُ ٱلۡقَدۡرِ ٢ لَيۡلَةُ ٱلۡقَدۡرِ خَيۡرٞ مِّنۡ أَلۡفِ شَهۡرٖ ٣﴾ [القدر: 1 - 3] يملكها بعدك بنو أمية يا محمد»[1] - واستغلوا قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلۡنَا ٱلرُّءۡيَا ٱلَّتِيٓ أَرَيۡنَٰكَ إِلَّا فِتۡنَةٗ لِّلنَّاسِ وَٱلشَّجَرَةَ ٱلۡمَلۡعُونَةَ فِي ٱلۡقُرۡءَانِۚ﴾ [الإسراء: 60]، فرووا الآثار الكثيرة عن سهل بن سعد وسعيد بن المسيب، وعن يَعْلى بن مُرّة، أن المراد بالشجرة الملعونة بنو أمية. ورويت في ذلك الأحاديث الكثيرة مثل قوله ﷺ: «رأيت بني أمية على منابر الأرض» وسيملكونكم فتجدونهم أرباب سوء». وعن عائشة أنها قالت لمروان بن الحكم: سمعت رسول الله ﷺ يقول لأبيك وجدِّك إنكم الشجرة الملعونة في القرآن إلخ إلخ[2].

وفي مقابل ذلك الأحاديث في التبشير ببني العباس مثل ما روي عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: للعباس: «فيكم النبوة والمملكة». وعن ثَوْبان قال قال رسول الله ﷺ: «رأيت بني مروان يتعاورون على منبري فساءني ذلك، ورأيت بني العباس يتعاورون على منبري فسرني ذلك». وعن ابن عباس أن النبي ﷺ قال للعباس: «إذا سكن بنوك السَّوَاد ولبسوا السَّوَاد، وكانت شيعتهم أهلَ خراسان، لم يزل الأمر فيهم حتى يدفعوه إلى عيسى ابن مريم»[3]. وعن أبي سعيد الخدري قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «مِنَّا القائم ومنا المنصور، ومنا السفاح، ومنا المهدي. فأما القائم فتأتيه الخلافة ولم يُهْرِقْ فيها مِحْجَمة دم، وأما المنصور فلا تُرَد له راية، وأما السفاح فهو يسفح المال والدم، وأما المهدي فيملؤها عدلاً كما ملئت ظلماً»[4]. وسيأتي تتمة ذلك عند الكلام في الحديث.

ووقف الشيعة موقفاً مناقضاً لهذا، فهم يكرهون الأمويين والعباسيين معاً، بل ربما كانت كراهيتهم للعباسيين أشد، لِمَا أصاب الأئمة العلويين والعلماء والأدباء الذين شايعوهم من الأذى على يد أبي جعفر المنصور ومن بعده، فرأى طائفة منهم أن يقفوا في التاريخ موقف المتحزب المتعصب، فهاجموا العباسيين كما هاجموا الأمويين من قبل، وأخذوا يكبرون مساويهم بل ويختلقون عليهم، كما ترى أحياناً في تاريخ اليعقوبي أوَّلاً، وابن طباطبا

---

(1) «تاريخ الخلفاء» ص 6.

(2) انظر: «تفسير الطبري» في سورة الإسراء وانظر الألوسي 4/ 546.

(3) «تاريخ الخلفاء» 6 و 7.

(4) «تاريخ الخلفاء» 101.

آخراً وغيرهما ـ وإلى ذلك رووا الروايات الكثيرة في فضل علي وآل علي[1]، ورفعوا من شأن الأئمة إلى ما يقرب من التقديس ـ وكان الأولى لهم أن يقتصروا على فضائلهم الثابتة ـ وأضافوا أساطير حول آيات من القرآن الكريم، كما فعلوا عند قوله تعالى: ﴿وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ۝٨﴾ [الإنسان: 8] . فقد رووا عن ابن عباس (والرواية هنا عن ابن عباس لها مغزاها)، أن الحسن والحسين مرضا فعادهما جدهما محمد ﷺ ومعه أبو بكر وعمر، وعادهما من عادهما من الصحابة، فقالوا لعلي: لو نذرت على ولديك، فنذر علي وفاطمة وفِضّة (جارية لهما) إن برآ مما بهما أن يصوما ثلاثة أيام شكراً، فألبس الله الغلامين العافية، وليس عند آل محمد قليل ولا كثير، فانطلق علي ﷺ إلى شمعون اليهودي الخيبري، فاستقرض منه ثلاثة أصْوُع من شعير، فجاء بها، فقامت فاطمة ﷺ إلى صاع فطحنته وخبزت منه خمسة أقراص على عددهم، وصلى علي مع النبي المغرب، ثم أتى المنزل فوضع الطعام بين يديه، فوقف بالباب سائل فقير، فقال: السلام عليكم يا أهل بيت محمد، أنا مسكين من مساكين المسلمين، أطعموني أطعمكم الله من موائد الجنة، فآثروه وباتوا لم يذوقوا شيئاً إلا الماء، وأصبحوا صياماً، وفي اليوم الثاني وقف يتيم، ففعلوا به ما فعلوا أوَّلاً، وفي اليوم الثالث وقف أسير، ففعلوا كذلك، فلما أصبحوا بعد ثلاثة أيام أخذ علي الحسن والحسين فرآهم رسول الله يرتعشون كالفراخ من شدة الجوع، فقال: يا أبا الحسن ما أشد ما يسوؤني مما أرى بكم، فهبط جبريل ونزلت فيهم سورة ﴿**هل أتى**﴾، وذكر الترمذي وابن الجوزي «أن الخبر موضوع ومفتعل وآثار الوضع ظاهرة عليه لفظاً ومعنى»[2] إلى كثير من أمثال ذلك.

وهكذا ضاعت معالم الحق بين العصبية العباسية والعصبية العلوية، وصعب على المؤرخ الصادق النزيه أن يصل إلى الحقيقة.

* * *

والفقه تأثر أيضاً بالدولة العباسية في بعض مسائله لأنه مصدر التشريع، والتشريع قد يمس شؤون الدولة من قرْب أو بُعد، قد يمسها في الصميم من أمرها، وقد يمسها في عَرَض من أعراضها، وكبار الفقهاء قد يقفون في هذه المسائل موقفاً لا يرعون فيه إلا الحق فيكونون عرضة لغضب الخلفاء وانتقامهم؛ كالذي يحدثنا به «**الطبري**» «أن مالك بن أنس استُفْتي في الخروج مع محمد بن عبد الله بن الحسن، وقيل له: إن في أعناقنا بيعة لأبي جعفر، فقال:

---

(1) انظر: «فجر الإسلام».

(2) «روح المعاني» للألوسي 9/ 247.

«إنما بايعتم مكرَهين، وليس على كل مُكْرَه يمين»، فأسرع الناس إلى محمد ولزم مالك بيته[1]. وكان هذا سبباً في اضطهاده. ورووا أنه سُعِي به إلى جعفر بن سليمان عم أبي جعفر المنصور، وقالوا له: «إنه لا يرى أيمان بيعتكم هذه بشيء»، فغضب جعفر ودعا به وجرده وضربه بالسياط ومدت يده حتى انخلعت كتفه، وارتكب منه أمراً عظيماً»[2]. وقال ابن الجوزي في حوادث سنة 147 هـ: «وفيها ضُرِب مالك بن أنس سبعين سوطاً لأجل فتوى لم توافق غرض السلطان». فهذه مسألة في الصميم من أمر الدولة، وهي صحة البيعة للعباسيين إذا كان المبايع مكرَهاً ـ ومثلها ما روي عن أبي حنيفة ومحمد بن إسحاق صاحب المَغَازي، ذلك أن محمد بن إسحاق كان يكره أبا حنيفة ويحسده، فوشى به إلى أبي جعفر المنصور، وقال: إنه يخالف جدك ابن العباس في استثناء المنفصل [لأنّ أبا حنيفة كان يقول: إذا صدر القول باتًّا في المجلس فلا يلحقه الاستثناء إذا حصل بعد، وكان ابن عباس يقول إنه يلحقه بعد سنة]، فغضب أبو جعفر وقال لأبي حنيفة: أتخالفه؟ فقال: لِكلام ابن عباس تأويل صحيح، وقد قال عليه الصلاة والسلام: من حلف على يمين واستَثْنَى فلا حنث عليه، والاستثناء لا يكون إلا موصولاً؛ وهؤلاء لا يرون خلافتك ويقولون إنهم بايعوك كرهاً وتَقِيَّة، فلهم الاستثناء متى شاؤوا، ويخرجون به من بيعتك. فغضب المنصور على ابن إسحاق[3]. فنرى من هذه القصة ـ إن صحت ـ أن مِن الخلفاء العباسيين مَن كان يعز عليهم أن يروا فقيهاً يؤديه اجتهاده إلى مخالفة ابن عباس في آرائه ـ ولكن لا نستطيع أن نقول إن الفقهاء جميعهم كانوا بمكان من التمسك بالحق يتحملون في سبيله أشد أنواع الأذى ـ وقد تَعرِض للخليفة نفسه مسائل شخصية يحتاج فيها إلى مخرج فقهي، ويصوّر بعض المؤرخين أبا يوسف صورة الذي يحتال الحيل الشرعية ليجد للرشيد فتوى توافق هواه[4]. ولكنا سنبحث ذلك عند الكلام في التشريع ـ كما تعرض للدولة مآزق يحتاج فيها إلى رأي يُسَكِّن الرأي العام ويلطِّف من حدّته، كالذي رَوَى الماوردي في الأحكام السلطانية «أنه رُفع إلى أبي يوسف القاضي مسلمٌ قتل كافراً فحكَمَ عليه بالقَوَد، فأتاه رجل برقعة فألقاها إليه، فإذا فيها مكتوب [من السريع]:

يا قاتلَ المسلمِ بالكافرِ ... جُرتَ وما العادلُ كالجائرِ

يا من ببغدادَ وأطْرافِها ... مِنْ علماءِ الناس أو شاعرِ

---

(1) «تاريخ الطبري» 9/ 206 طبع مصر.

(2) «ابن خلكان» 1/ 626.

(3) «مناقب أبي حنيفة» للكردري 1/ 184.

(4) انظر: هذه الصورة فيما روى السيوطي في «تاريخ الخلفاء» ص 114.

استرْجعُوا وابكوا على دينكم ... واصْطَبِرُوا فالأجر للصابر
جَارَ على الدين أبو يوسف ... بقتله المؤمنَ بالكافر

فدخل أبو يوسف على الرشيد وأخبره الخبر، وأقرأه الرقعة، فقال له الرشيد: تداركْ هذا الأمر بحيلة لئلا تكون فتنة، فخرج أبو يوسف وطلب أصحاب الدم ببينةٍ على صحة الذمة وثبوتها، فلم يأتوا بها، فأسقَطَ القوَد»(1).

وربما كان ذلك وأمثاله سبباً في التوسع في الحيل الشرعية، ووضع الكتب فيها وخاصة في مذهب الحنفية، هم أول من أفردوها بالتأليف ـ فيما أعلم ـ وسيأتي بحث هذا فيما بعد.

* * *

وفي النحو واللغة تدخل العباسيون أيضاً، فقد كان النزاع فيهما شديداً بين البصريين والكوفيين، فأخذ العباسيون جانب الكوفيين ينصرونهم على البصريين. جاء في كتاب «النوادر»: «انتقل العلم إلى بغداد قريباً، وغَلَب أهل الكوفة على بغداد، وخدموا الملوك فقربوهم، فأُرغِب الناس في الروايات الشاذة، وتفاخروا بالنوادر»(2)، وإنما قال الروايات الشاذة لأن هذا كان أغلب على الكوفيين. جاء في **«المزهر»** «والشعر بالكوفة أكثر وأجمع منه بالبصرة، ولكن أكثره مصنوع ومنسوب إلى من لم يقله»(3)، ومن أجل هذا نرى الكوفيين أقرب إلى قصور الخلفاء من البصريين، فالمفَضّل الضّبي معلم المهدي كوفي، والكسائي معلم الأمين كوفي، والسبب في هذا قرب الكوفة من بغداد وبُعْدُ البصرة ـ من جهة، وميل الكوفيين في الجملة سياسياً إلى دولة بني العباس، وانصراف البصريين عنها من جهة أخرى ـ ولعل هذا هو السبب في تعصب العباسيين وشيعتهم للكسائي الكوفي على سيبويه البصري في المناظرة التي جرت بينهما في المسألة المشهورة: «كنت أظن أن العقرب أشد لسعة من الزنبور فإذا هو إياها»؛ فقد كان الكسائي يجيز فإذا هو هي وإذا هو إياها، وسيبويه لا يجيز إلا فإذا هو هي، وكانت المناظرة في مجلس يحيى بن خالد البرمكي، وعنده ولداه جعفر والفضل، وكان المتناظران زعيمي بلديهما الكوفة والبصرة، وقد حُكم للكسائي على سيبويه فكان حكماً للكوفة على البصرة، وكان إذلالاً للبصريين، ولذلك لم يستطع سيبويه أن يعود إلى البصرة بعد الحكم، وإصبع السياسة في المسألة قد لعبت دورها فيما أظن.

(1) «الأحكام السلطانية» ص 219.
(2) «النوادر» 2/ 208.
(3) «مزهر» 2/ 206.

والأدب اتجه أكثره إلى مشايعة رغبات القصر، يذم الشعراءُ من ذمهم الخلفاء، ويمدحون من رضوا عنه، فإذا خرج محمد بن عبد الله على المنصور، قال ابن هَرْمَة [من الوافر]:

غلبتَ على الخلافة مَنْ تمَنَّى ... ومَنّاه المُضِلُّ بها الضلولُ
فأهلك نفسَه سفهاً وجبناً ... ولم يُقْسَم له منها فتيل
دعَوا إبليس إذ كذبوا وجاروا ... فلم يُصرِخْهُم المُغْوِي الْخَذُولُ
وما الناس احتَبوك بها ولكن ... حباك بذلك الملكُ الجليلُ
تُراثُ محمدٍ لكم وكنتم ... أصولَ الحق إذ نُفِيَ الأصولُ(1)

وإذا رضي المعتصم عن الأفْشِين، فقصائد أبي تمام تترى في مدحه، وإذا غضب عليه وصلبه، فقصائد أبي تمام أيضاً تقال في ذمه وكفره؛ ويرضى الرشيد عن البرامكة فهم معدن الفضل، ويقتلهم فهم أهل الزندقة والشرك، وهكذا وقف الأدب أو أكثره يخدم الشهوات والأغراض، وقديماً هجا الفرزدق الحجاج بعد أن مدحه فقيل له: كيف تهجوه وقد مدحته؟ فقال: «نكون مع الواحد منهم ما كان الله معه، فإذا تخلى عنه انقلبنا عليه»، ولو قال: «نكون معه ما كانت الدنيا معه» لكان أصدق.

* * *

هذا قليل من كثير في هذا الباب، ومن الطبيعي أن هذه الأمور وأمثالها تجري في الخفاء، ولا يعلم الناس من أمرها إلا فلتاتٍ قليلة، وألاعيب السياسة دائماً تجري من وراء سُتُر كثيفة، ولا يعلم الأكثرون إلا المظاهر، وهي قليلة الدلالة على البواطن.

على أن من الحق أن نقرر أن هناك من العلماء من كان لا يشايع إلا الحق، كما كان من العلماء من يشايع السياسة، شأن الناس في كل عصر، ولعل خير ما يمثلهما معاً ما حدث في أمر يحيى بن عبد الله بن حسن بن حسن بن علي بن أبي طالب فقد خرج على الرشيد بالدَّيْلم، واشتدت شوكته وقَوِيَ أمره، ونزع إليه الناس من الأمصار والكوَر، ثم دعاه الرشيد إلى الصلح فأجاب، وكتب الرشيد أماناً ليحيى وأشهد عليه الفقهاء والقضاة وجِلَّة بني هاشم ومشايخهم، وجاء يحيى إلى بغداد فأكرمه الرشيد أوّلاً ثم تدخل بينهما رجال السوء، فأراد الرشيد أن ينقض الأمان، فدعا بيحيى ودعا ببعض الفقهاء «منهم أبو البَخْتَرِيّ القاضي، ومنهم محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة، وأحضر الأمان الذي كان أعطاه يحيى، فقال لمحمد بن الحسن: ما تقول في هذا الأمان أصحيح هو؟ قال: هو صحيح، فحاجّه في ذلك

---

(1) ديوانه ص 162.

الرشيد، فقال له محمد بن الحسن: ما تصنع بالأمان؟ لو كان محارباً ثم وَلّى كان آمناً، فاحتملها الرشيد على محمد بن الحسن، ثم سأل أبا البختري أن ينظر في الأمان، فقال أبو البختري: هذا منتقض من وجهِ كذا وكذا، فقال الرشيد: أنت قاضي القضاة، وأنت أعلم بذلك، فمزق الأمان وتفَل فيه أبو البختري»[1]. ونرى من المؤرخين من تحروا الصدق جهد طاقتهم، ودونوه كما اعتقدوا، ونقدوا فيه بعض أعمال العباسيين على الرغم من أنه أُلّف تحت سلطانهم.

كما أن من الحق أن نذكر أن العباسيين، وإن تدخلوا في تلوين بعض العلوم ببعض الألوان وكان هذا سيئة من سيئاتهم فلهم محمدة أخرى في تشجيع العلم وتدوينه والمكافأة عليه واستحثاث الهمم لخدمته.

* * *

ولنبحث بعد مسألة لها صلة وثيقة بهذا الموضوع وهي «حرية الرأي» في هذا العصر، وإلى أي حد كانت.

وإن الباحث في هذا الأمر يرى مظاهر تبدو متناقضة، فيرى مظاهر كثيرة تدله على تمتع الناس بقدر من حرية الرأي كبير، ومظاهر أخرى تدل على عكس ذلك. فمثلاً نرى من ناحيةٍ أن بعض الشعراء استطاع أن يجهر في صراحة بذم الخلفاء، ولا يكتفي بالتلميح؛ فقد رُوي أن سُلَيْم بن يزيدَ العَدَوِيّ، وهو من أصحاب واصل بن عطاء قال في زمن أبي جعفر المنصور [من البسيط]:

حتى متى لا نرى عدلاً نُسَرُّ به ... ولا نَرَى لولاة الحق أعوانَا
مستمسكين بحق قائمين به ... إذا تلوّن أهلُ الجَوْر ألوانَا
يا للرِّجالِ لداء لا دواء له ... وقائد ذي عَمًى يقتاد عميانَا

وَدِعْبِل الْخُزَاعيّ قد أكثر من القول في هذا الباب: فيقول فيه صاحب **«الأغاني»**: «إنه هَجَّاء خبيث اللسان لم يَسْلَم منه أحد من الخلفاء، ولا من وزرائهم، ولا أولادهم، ولا ذو نباهة أحسن إليه أو لم يحسن، ولا أُفْلِتَ منه كبيرُ أحد»[2].

(1) «الطبري» 10/ 57.

(2) «الأغاني» 18/ 29.

وكان شيعياً مشهوراً بالميل لعلي بن أبي طالب وذريته، وقد قال فيهم قصيدته المشهورة «مدارسُ آياتٍ خَلَت مِن تِلَاوَةٍ»؛ وقد هجا المعتصم، فكان مما قال فيه [من الطويل]:

بَكى لشتات الدين مكتئِبٌ صَبُّ ... وفاض بفرطِ الدمع من عينه غَرْبُ
وقام إمامٌ لم يكن ذا هدايةٍ ... فليس له دينٌ وليس له لُبُّ
وما كانت الأنباءُ تَأْتي بمثله ... يُملَّكُ يوماً أو تَدِينُ له العُرْبُ
لقد ضاع مُلْكُ الناسِ إذ سَاس ملكَهُمْ ... وصيفٌ وَأَشْنَاسٌ وقد عظُم الكربُ[1]

وهجا قبله المأمون، فقيل له: إن دعبلاً قد هجاك، فقال: «وأي عجب في ذلك، هو يهجو أبا عَبَّاد ولا يهجوني أنا؟ ومن أقدمَ على جنون أبي عباد أقدم على حلمي». وترجمته مملوءة بالهجاء للخلفاء والوزراء والأمراء وغيرهم، ثم هو يقول: «أنا أحمل خشبتي على كتفي منذ خمسين سنة لست أجد أحداً يصلبني عليها»[2].

ونرى رجلاً أعمى من أهل بغداد اسمه علي بن أبي طالب يقول: لما أراد الأمين أن يأخذ البيعة لابنه وهو طفل [من المتقارب]:

أضاع الخلافة غِشُّ الوزير ... وفعلُ الإمام ورأيُ المشيرِ
وما ذاك إلا طريقَ غُرور ... وشر المسالك طُرْقُ الغرور
فِعالُ الخليفة أعجوبة ... وأعجب منه فعال الوزير
وأعجب من ذا وذا أننا ... نبايع للطفل فينا الصغير[3]

ويقول أحمد بن أبي نعيم في أبيات فاحشة [من المنسرح]:

لا أحسب الْجَوْرَ ينقضي وعلى الأمـ ... ـة والٍ من آل عباسِ[4]

إلى كثير من أمثال هذا الشعر، ولو كان الخلفاء يعاقِبون أشد العقوبة ولو بالظنة على مثل هذا لما كثر هذه الكثرة.

ويحدثنا «طيفور» في كتابه «**تاريخ بغداد**» أن بِشْرَ بن الوليد قال للمأمون: إن بِشراً الْمَرِيسيّ يعرّض بك ويُزري عليك، قال: فما أصنع به؟ ثم دس إليه رجلاً فحضر مجلسه

---

(1) ديوانه ص 102.

(2) انظر: ترجمته في «الأغاني» 18/ 29 وما بعدها.

(3) «مسعودي» 2/ 236.

(4) «محاضرات الأدباء» 1/ 125.

وتسمّع ما يقول، فأتاه الرجل، فقال: سمعته يقول حين أراد القيام، وفرغ من الكلام بعد حمد الله والثناء عليه: اللّهم الْعن الظلمة وأبناء الظلمة من آل مروان، ومن سخطْتَ عليه ممن آثر هواه على كتابك وسنّة نبيك ﷺ. اللّهم وصاحب البرذون الأشهب فالعنه، فقال المأمون، أنا صاحب البرذون الأشهب وسكت عليها؛ فلما دخل عليه بشر قال له بعد أن سأله: يا أبا عبد الرحمن، متى عهدك بلعن صاحب الأشهب، فطأطأ بشر رأسه ثم لم يعد بعد ذلك لذكره والتعرض له[1].

وقال عبد الرحمن بن زياد: كنت أطلب العلم مع أبي جعفر المنصور قبل الخلافة، فلما ولي الخلافة وفدتُ إليه، فقال: كيف سلطاني من سلطان بني أمية؟ قلت: ما رأيت في سلطانهم من الجور شيئاً إلا رأيته في سلطانك، فقال (المنصور): إنا لا نجد الأعوان، قلت: قال عمر بن عبد العزيز: إن السلطان بمنزلة السوق يُجلَب إليها ما يَنْفق فيها، فإن كان بَرًّا أتوه ببرهم، وإن كان فاجراً أتوه بفجورهم. فأطرق[2].

وكذلك قال له عمرو بن عُبيد، فقد قال المنصور: «إنه ما عُمِل وراء بابك بشيء من كتاب الله، ولا سنّة نبيه، قال أبو جعفر: فما أصنع؟ قد قلت لك خاتمي في يدك فتعال وأصحابك فاكفني، قال عمرو ادْعني بعدْلك، تسخُ أنفُسنا بعونك، ببابك ألف مظلمة، اردد منها شيئاً نعلم أنك صادق»[3].

وقال رجل للمنصور: «إن الله استرعاك المسلمين وأموالهم فأغفلْتَ أمورهم، وجعلت بينك وبينهم حجاباً من الحصى والآجُرّ وأبواباً من الحديد، وحَجبة معهم السلاح، ثم سجنتَ نفسك فيها عنهم، وبعثت عمالك في جباية الأموال وجمعِهَا، وقويتهم بالرجال والسلاح والكُراع، وأمرت بألّا يدخل عليك من الناس إلا فلان وفلان، نفر سميتهم، ولم تأمر بإيصال المظلوم، ولا الملهوف، ولا الجائع العاري، ولا الضعيف الفقير، ولا أحدٌ إلا وله في هذا المال حق؟ فلما رآك هؤلاء النفر - الذين استخلصتهم لنفسك، وآثرتهم على رعيتك، وأمرتهم ألا يحجبوا عنك - تَجْبي الأموال وتجمعها ولا تقسمها، قالوا: هذا قد خان الله فما بالنا لا نخونه، وقد سجن لنا نفسه، فأْتَمَرُوا ألا يصل إليك من علم أخبار الناس شيء إلا ما أرادوا،

---

(1) «طيفور» ص 96.

(2) «تاريخ الخلفاء» 105.

(3) «عيون الأخبار» 2/ 337.

ولا يخرج لك عامل فيخالف أمرهم إلا قَصَبُوه[1] عندك ونفوه حتى تسقط منزلته ويصغر قدره - فلما انتشر ذلك عنك وعنهم، أعظمهم الناس وهابوهم، فكان أول من صانعهم عمالك بالهدايا والأموال ليقوَوْا بها على ظلم رعيتك، ثم فعل ذلك ذوو القدرة والثروة من رعيتك لينالوا به ظلم من دونهم؛ فامتلأت بلاد الله بالطمع بَغْياً وفساداً، وصار هؤلاء القوم شركاءك في سلطانك وأنت غافل، فإن جاء متظلم حيل بينه وبين دخول مدينتك، فإن أراد رفْعَ قصته إليك عند ظهورك وجدك قد نهيت عن ذلك، وأوقفت للناس رجلاً ينظر في مظالمهم، فإن جاء ذلك الرجل فبلغ بطانتَك خبرُه سألوا صاحب المظالم ألا يرفع مظلمته إليك، فإن المتظلم منه له بهم حرمة، فأجابهم خوفاً منهم - فلا يزال المظلوم يختلف إليه ويلوذ به، ويشكو ويستغيث وهو يدفعه ويعتَلّ عليه؛ فإذا أُجهد وأُخرج وظهرت صرخ بين يديك، فضُرب ضرباً مبرحاً، ليكون نكالاً لغيره، وأنت تنظر فلا تنكر؛ فما بقاء الإسلام على هذا»[2].

فهذه الأخبار وأمثالها تدل على قدر كبير من حرية الرأي، وخاصة إذا لاحظنا أن أكثر هؤلاء الذين جهروا بهذه الآراء لم يمسسهم سوء، أو مسهم طائف من سوء.

هذا من الناحية السياسية، وكذلك نرى هذا المظهر في الناحية العلمية؛ فالدولة العباسية مع تأثيرها بعض الأثر في التاريخ وغيره - كما أشرنا - لم ترغم المؤرخين على أن يقولوا - دائماً - ما تحب، بل استطاع كثير منهم أن يتحرروا من تأثيرها، وأن يبدوا آراءهم في صراحة. فهذا «ابن جرير الطبري» يروي كتابه عن مؤرخين عاشوا في هذا العصر، ويروي آراءً وأخباراً لا تُرضي الخلفاء العباسيين، ولا ذريتهم الذين كانوا في الحكم وقت أن دُونت هذه الحوادث؛ فقد ذكروا السفاح وسفكه للدماء، وعابوا على المنصور شحه وقتله كثيراً من الناس ظلماً، وذكروا الأبيات المقذعة التي قيل إن بشاراً هجا بها المهديّ، ووصفوا مجالس لهوهم، ومن كان منهم يشرب الخمر ومن لا يشرب، ومن كان يفرط في سماع الغناء ومن لا يفرط، وتركوا لنا صورة لكل خليفة، إن لم تكن صحيحة الصحة كلها، فهي قريبة من الصحة، فلم يقلبوا الحقائق وإن لطفوها أحياناً، وهذا - بلا شك - ما كان يكون لولا تمتع بقدر كبير من حرية الرأي.

ثم نستعرض كتاباً، كمقالات الإسلاميين لأبي حسن الأشعري، أو **«الملل والنحل»**

---

(1) عابوه.

(2) «عيون الأخبار» 2/ 335.

للشهرستاني، أو «الفرْق بين الفِرق» للبغدادي؛ فنرى مذاهب وأقوالاً في الإلهيات ونحوها يستغرب القارىء من عرضها، ويعجب كيف كان قائلوها يجرؤون على قولها ثم لا يتعرض لهم أحد، وكيف كانوا في منتهى الحرية في أخذ الأقوال عن فلاسفة اليونان ومزجها بالإسلام، وكيف كانوا ـ وخاصة المعتزلة ـ يعرضون لأحداث التاريخ في صدر الإسلام، ويحللون أفعال الصحابة، وينقدونهم نقداً صريحاً، ويبينون خطأهم من صوابهم، ويعارضهم المعارضون بمثل قولهم، إلى غير ذلك مما سنبينه في الكلام على الفرق الدينية. ثم كان الفقهاء ينقد بعضهم بعضاً في حرية تامة، فابن أبي ليلى ينقد أبا حنيفة بكل ما يستطيع من قوة، وتلاميذ أبي حنيفة يردّون عليه كذلك، والنزاع بين تلاميذ أبي حنيفة والشافعي ومالك وغيرهم على أشده، هو في حدود العقل أحياناً، وخارج حدوده أحياناً، ثم لا يتعرض لهم أحد بسوء، وإنما يدفعون الحجة بالحجة والتهويش بالتهويش ـ أليس هذا منظراً بديعاً من مناظر حرية الرأي قد نستطيع أن نقول فيه إننا الآن لا نستطيع أن نجرؤ على ما كانوا يجرؤون عليه، ولا نتمتع بمثل ما تمتعوا به.

ولكن الحق أن القائل إذا اقتصر على هذا الجانب من التاريخ في هذا العصر لم يكن مصيباً، وكان قد نظر إلى المسألة من جانب واحد، فهناك جانب آخر لو قصر الناظر نظره عليه لصرح بأن حرية الرأي في ذلك العصر لم يكن لها وجود. فمن الناحية السياسية نطالع تاريخ الوزراء فقلّ أن نرى وزيراً في العصر العباسي مات حَتْف أنفِه، فأول وزير لأول خليفة عباسي أبو سَلَمة الخَلّال، وقد أوعز السفاح إلى أبي مسلم الخراساني بقتله ففعل، واستوزر أبو جعفر المنصور أبا أيوب سليمان الموريِاني ثم قتله، وقتل أقاربه واستصفى أموالهم، وفي ذلك يقول ابن حبيبات الشاعر الكوفي [من الخفيف]:

قد وجدنا الملوك تحسُد من أعطَتْه ... طوعاً أزِمَّة التدبيرِ
فإذا ما رأوا له النهيَ والأمـ ... ـر أتَوه من بأسهم بنكير
شرِبَ الكأسَ بعد حفصٍ سليما ... نُ ودارَت عليه كفُّ المدير
ونجا خالدُ بن برمكَ منها ... إذ دعَوْه من بعدها بالأميرِ
أسوأ العالمين حالاً لديهم ... من تَسَمَّى بكاتبٍ أو وزيرِ(1)

والمهدي استوزر يعقوب بن داود ثم ما زال السعاة يسعون به حتى نكبه المهدي وجعله

---

(1) الفخري.

في الطبق، ونكبة الرشيد للبرامكة معروفة مشهورة، واستوزر المأمون الفضل بن سهل ثم أوعز بقتله وهكذا.

وبلغ الحال من تعرض الوزراء في ذلك العصر وبعده للقتل ما ذكره التنوخي المتوفى سنة 384 هـ في كتابه «**نِشْوَار المحاضرة**» عن ابن عياش «**أنه** «**رأى في شارع الخلد قرداً مُعَلَّماً** يجتمع الناس عليه فيقول له القَرّاد: تشتهي أن تكون بزازاً؟ فيقول: نعم ويومىء برأسه، فيقول: تشتهي أن تكون عطاراً؟ فيقول: نعم برأسه، فيعدد الصنائع عليه فيومىء برأسه ـ فيقول له في آخرها: تشتهي تكون وزيراً؟ فيومىء برأسه ـ لا ـ ويصيح ويعدو من بين يدي القَرّاد فيضحك الناس»[1].

ولقد عين المنصور لابنه جعفر كاتباً يسمى الفُضَيْل بن عمران، وكان رجلاً عفيفاً ديناً فدُسّ له عند المنصور لأسباب سياسية بأنه يعبث بجعفر، فأمر المنصور بقتله من غير سؤال، ثم تبين للمنصور كذب المبلِّغ، فبعث رسولاً يوقف القتل، فقدم الرسول وقد قتل. فقال جعفر بن المنصور لسُويد: ما يقول أمير المؤمنين في قتل رجل عفيف ديّن مسلم بلا جرم ولا جناية؟ فقال سويد: هو أمير المؤمنين يفعل ما يشاء وهو أعلم بما يصنع، فنهره جعفر وقال: أكلمك بكلام الخاصة وتكلمني بكلام العامة، خذوا برجله فألقوه في دجلة، فقال سويد: أكلمك، فقال: دعوه، فقال سويد: هل يُسأل أبوك عن فضيل؟ لقد قتل المنصور عمه عبد الله، وقتل عبد الله بن الحسين وغيره من أولاد رسول الله ﷺ ظلماً، وقتل أهل الدنيا ممن لا يحصى ولا يعد، إنه قبل أن تسأل عن فضيل يكون جِرْذَانة إلخ»[2].

ومن الناحية العلمية والدينية نرى خلفاء بني العباس قد أهانوا كثيراً من العلماء وعذبوهم؛ فأبو حنيفة ومالك يُضربان ويحبسان لأنهما لا يريدان أن يتوليا القضاء، أو لرأيهما في البيعة؛ وسفيان الثوري يفرو يتنقل في البلاد مختفياً، لأنهم أرادوه على قضاء الكوفة فأبى؛ ثم هذه الإدارة التي تنشأ للبحث عن الزنادقة وعقوبتهم، والإفراط في قتل المتهمين، ومنهم ـ بلا شك ـ من قتل ظلماً وعدواناً، وكان الداعي إلى قتله أسباباً سياسية، فنفذوا أغراضهم تحت ستار الزندقة استمالة للجمهور، كما فعلوا في ابن المقفع ـ وقد تقدم ذكره ـ وكما فعلوا في صالح بن عبد القُدُّوس، فقد كان مولى من موالي الأزد، وكان واعظاً في

---

(1) «نشوار المحاضرة» 1/ 114.

(2) الحكاية بطولها في «تاريخ الطبري» 9/ 317.

البصرة ثم في دمشق ـ وكان يقول الشعر لا في مدح خليفة أو أمير، وإنما يقوله في الحكمة والموعظة، مثل قوله [من السريع]:

ما بين ما تحمَد فيه وما ... يدعو إليك الذمَّ إلا القليل

وقوله [من الخفيف]:

كل آتٍ لا شك آتٍ، وذو الجهـ ... ـل معنًّى. والهمُّ والحزنُ فَضْلُ

ومن شعره وكأنه طُبّق عليه [من الخفيف]:

أيها اللائمي على نكد الدهـ ... ـر لكلٍّ من البلاء نصيبُ

قد يُلَام البريءُ من غير ذنبٍ ... وتغطّى من المسيء الذنوبُ

وتحُولُ الأحوالُ بالمرءِ والدهْـ ... ـرُ له في صُرُوفِهِ تقليبُ[1]

وقد روى الخطيب البغدادي أن المهدي اتهمه بالزندقة فأمر بحمله إليه فأُحضر بين يديه، فلما خاطبه أعجب بغزارة علمه وأدبه وبراعته وحسن نباهته وكثرة حكمته، فأمر بتخلية سبيله؛ فلما ولّى رده وقال ألستَ القائل [من السريع]:

ما يبلغ الأعداءُ من جاهل ... ما يبلغ الجاهل من نفسهِ

والشيخ لا يترك أخلاقَه ... حتى يُوَارَى في ثَرَى رمسهِ

إذا ارعوى عاد إلى جهله ... كَذِي الضَنَى عاد إلى نُكْسهِ

فإنّ مَن أدبتَه في الصِّبا ... كالعود يُسْقَى الماءَ في غَرسِه

حتى تراه مُورِقاً ناضرا ... بعد الذي أبصرت من يُبْسِهِ

قال: بلى يا أمير المؤمنين، قال: فأنت لا تترك أخلاقك، ونحن نحكم فيك بحكمك في نفسك؛ ثم أمر به فقتل وصلب على الجسر ـ وهذا الخبر إن صح لم يدل على شيء يصح أن يؤاخذ عليه، فضلاً عن أن يقتل به، ويعجبني ما قال أحدهم أنه رآه في المنام، فوجده ضاحكاً مستبشراً. فسأله كيف نجوت؟ قال: وردت على رب لا تخفى عليه خافية، فاستقبلني برحمته وقال: قد علمت براءتك مما كنت ترْمَى به ـ فإن هذه الرؤيا انعكاس لعقيدة الحالم في صحوه، وأخشى أن يكون جرى على لسانه في وعظه قول به مساس للنظام في وقته، أو نقد لتصرف من تصرفات الخلفاء، فرموه بالزندقة ـ وإن فشو الاتهام بالزندقة في ذلك العصر

(1) روي له كثير من شعره في الجزء السادس من «تاريخ ابن عساكر».

دليل على عبودية الرأي لا على حريته ـ ثم هذا المأمون على أنه أكثر الخلفاء العباسيين تسامحاً، وأوسعهم صدراً، وقف موقفاً غريباً، إذ حمل الناس حملاً على القول بخلق القرآن، وعذب بعضاً وقتل بعضاً، واشتد في ذلك شدة تستخرج العجب، وبخاصة صدورها من مثله وهو الفيلسوف الواسع الفكر البعيد النظر ـ وعلى العموم كان المعتزلة يُضْطَهدون يوم كانت السلطة في يد أعدائهم، وكانوا يَضْطهدون يوم كانت السلطة لهم، وكلا الحالين يُخْجِل من يقول بحرية الرأي في ذلك العصر.

وبعد، فهل يمكن التوفيق بين هذين العرضين؟ وهل يمكن استخلاص قواعد ثابتة يؤرَّخ بها الرأي في العصر العباسي، وتعين على وضع حدود فاصلة بين الحرية والعبودية.

أظن أنه يمكننا من هذه الظواهر المتناقضة أن نستنتج المبادىء الآتية:

الأول: أن الخلفاء العباسيين الأولين وبخاصة المنصور، وضعوا أسساً للدولة أهمها:

1 ـ تعظيم الخلافة في نفوس الناس، فأبو جعفر المنصور رأى كثرة الخارجين على الدولة فلم يسمح أن تحدث أحداً نفسه بالخروج عليها، وقتل في هذا الأمر بالظنة، وخير ما يمثل هذا الجانب ما روي أن عبد الصمد بن علي قال للمنصور: «لقد هجمتَ بالعقوبة حتى كأنك لم تسمع بالعفو، قال المنصور: لأن بني مروان لم تَبْلَ رممهم، وآل أبي طالب لم تَغْمَد سيوفهم، ونحن بين قوم قد رأونا أمس سوقة واليوم خلفاء فليست تتمهد هيبتنا في صدورهم إلا بنسيان العفو واستعمال العقوبة»[1].

2 ـ مما يتصل بهذا أنه صبغ الخلافة صبغة دينية، وأقام الخليفة مقام الحامي للدين، الذائد عن حياضه؛ فالسلطان ظل الله في أرضه، ومنه تُتَلقى كل سلطة ونرى هذا واضحاً في الدولة العباسية أكثر منه في الدولة الأموية؛ فلا نرى مثلاً في الدولة الأموية قاضياً اتصل دينياً وسياسياً بالخليفة كما اتصل أبو يوسف بالرشيد فاصطبغ الخليفة العباسي صبغة روحية، وكان من مظاهر ذلك ما أحاطوه بالبيعة من مظاهر قدسية، ومن ثم لما ضعفت سلطتهم وغلبهم الأمراء والولاة على أمرهم ظل في نفوس الناس لهم الحرمة الدينية.

من أجل هذا المبدأ، نرى أن الخلفاء لم يكونوا يسمحون بسبب من الأسباب يضعف شأن الملك أو يؤدي إلى ذلك، ومن كلام المنصور: «الملوك تحتمل كل شيء إلا ثلاث

---

(1) «تاريخ الخلفاء» 104.

خلال: إفشاء السر، والتعرض للحرم، والقدح في الملك». فهم إن سمحوا بحرية الرأي في كل شيء فليسوا يسمحون بها في هذا الباب، وإذا مَس العلم هذه الناحية فالعقوبة شديدة؛ ومن رأيي أن أبا حنيفة ومالكاً والثوري لم يعاقَبوا للسبب الذي يذكر عادة، وهو عدم رغبتهم في تولي القضاء، ولكن لأن امتناعهم مظهر من مظاهر عدم تعاونهم مع الدولة القائمة، والجمهور يرى أن هؤلاء إذا امتنعوا فلأن الدولة ظالمة لا تحكم بالعدل، ولأن امتناعهم قد يدل على رغبتهم الخفية في نصرة أعداء العباسيين كالعلويين ـ ومن هذا الباب توسيع أمر الزندقة وإنشاء الإدارة الخاصة بها، فهم ـ وقد أخذوا على عاتقهم حماية الدين وصبغوا الخلافة صبغة دينية، وربطوا الأمرين بعضهما ببعض ـ قد رأوا التشدد في هذا الأمر كالتشدد في سابقه، وكان أكبر ما يضطهدون قوماً من أتباع ماني، يعتنقون الإسلام ظاهراً، ويعملون على هدمه باطناً ـ وطبيعي أن هذا الباب إذا فتح لا يقف عند حد، ويؤخذ فيه البريء بذنب المجرم ـ فإذا لم يتصل العلم بشيء من هذين فالعلماء أحرار فيما يقولون.

الثاني: أن حرية الرأي وقدرها كانت متصلة اتصالاً كبيراً بمزاج الخليفة؛ فمثلاً ـ كان المنصور ضيق الصدر سياسياً واسع الصدر علمياً، يأخذ بالظِّنة في كل ما يتعلق بالملك، ويحاسِب أشد المحاسبة حتى ما توهمه في النية والضمير، ويجزي على ذلك بالقتل السريع، لا يرحم خارجاً عليه، بل ولا من توسم فيه خروجاً، ولا من حاول أن ينتزع منه سلطة، ولو كان هو مانحها ـ أما في العلوم فرحب الصدر، يتسع صدره للمعتزلة وتعاليمهم، فيقرب إليه أحد زعمائهم عمرو بن عبيد، وعمرو هو الذي يفر منه، ويشجع المنجمين والأطباء، وكل ما أتوا به من ضروب الفلسفة ـ والمهدي كان شديد الحس فيما يتعلق بالزندقة، مغرماً بالعقوبة عليها، والبحث عنها حتى في أعماق الصدور؛ كان يشعر أن فيها خطراً على الدولة من حيث تعاليمها، فاشتراكية «مزدك» وفلسفة «ماني» تجمعت في زنادقة عصره، وأحس أنها تَحُل قوى الشعب إذا انتشرت، ونظر إليهم نظرة إلى من يحل الأخلاق ويفسد المجتمع، ويهدم السلطة، فعاقب وأسرف في العقوبة، واتهم وبالغ في الاتهام، أما فيما عدا ذلك من ضروب الآراء، ومختلف العلوم فكان سمحاً سهلاً ـ والرشيد في تشجيعه للحركات الأدبية والعلمية لا يُبارَى، وإن أخذ عليه أنه كان يكره الاعتزال وقد يعاقب عليه ـ وليس يساويه في ذلك إلا المأمون بل قد يفوقه، فقد كان له من الذوق العلمي والأدبي والعقل الفلسفي، ورحابة الصدر في الجدل والمناظرة والإصغاء إلى مختلف الآراء ما شجع الحركات العلمية والأدبية والفنية أكبر تشجيع، ولا يؤخذ عليه في ذلك إلا موقفه الغريب ـ الذي يتنافى وما عرف عنه من حرية الرأي ـ في محنة خلق القرآن، وسنعرض لها بعدُ.

على كل حال من الحق أن نقول إن عصرنا الذي نؤرخه ـ على الرغم من كل مظاهر الاستبداد التي ألممنا بها ـ كان عصراً مجيداً في تاريخ الإسلام من حيث حرية الرأي العلمية إلى حد كبير؛ فلما تولى المتوكل اضطهد المعتزلة وشرَّدهم كل مشرّد، وأزال سلطانهم، وانتقم منهم بأكثر مما فعلوا أيام المأمون، وعزلهم من الوظائف الحكومية، وقبض على القاضي أحمد بن أبي دُوَاد وكان نصير المعتزلة، وسجنه؛ وانتصر للسنيّة في قوة وعنف، وكما اضطهد المعتزلة ـ وهم قادة حرية الرأي ـ اضطهد غير المسلمين من نصارى ويهود، وعزلهم كذلك من الوظائف، ووضع لهم تعاليم في منتهى الشدة يجب أن يتبعوها ـ وبذلك قبع المتكلمون الذين كان على رأسهم المعتزلة، وقبع الفلاسفة وكان على رأسهم النساطرة وأمثالهم، وانتصر رجال الحديث، وغَلب المنهج الذي يمثله المحدّثون، وهو المنهج النقلي الذي سبقت الإشارة إليه ـ وعلى الجملة فقد كانت خلافة المتوكل خاتمة لعصر حافل بالآراء والمبادىء، وفاتحة لعصر آخر قيدت فيه الآراء والأفكار إلى حد بعيد، ومنحت فيه السلطة للمحافظين من الفقهاء والمحدّثين، كما سيأتي بيانه إن شاء الله.

الفصـل الثانـي

معاهد العلم في العصر العباسي

إلى آخر عصرنا هذا ـ أعني إلى عهد المتوكل ـ لم تكن أنشئت المدارس المخصصة لدراسة العلم فإنها لم تنشأ إلا بعد ذلك؛ وقد ذهب الذهبي إلى أن «نِظام المُلْك» الذي استوزر للسلاجقة من سنة 456 هـ إلى سنة 485 هـ هو أول من أنشأ المدارس، فبنى مدرسة ببغداد، ومدرسة ببَلْخ، ومدرسة بنيسابور، ومدرسة بهَرَاة، ومدرسة بأصْبهان، ومدرسة بالبصرة، ومدرسة بمَرْو، ومدرسة بآمُل طبرستان، ومدرسة بالمَوْصِل؛ ويقال إن له في كل مدينة بالعراق وخراسان مدرسة. وقد رد عليه بعض المؤرخين هذا القول كالسبكي والسيوطي وغيرهما، وقالوا: كانت المدرسة البيهقية بنيسابور قبل أن يُولَد نظام الملك، والمدرسة السعدية بنيسابور بناها الأمير نصر بن سُبُكْتكين أخو السلطان محمود[1]. إلخ.

وذكر المقريزي: «أن الخليفة المعتضد بالله (279 ـ 289 هـ) لما أراد بناء قصره في الشمَّاسيّة ببغداد استزاد في الذرْع، بعد أن فرغ من تقدير ما أراد، فسئل عن ذلك، فذكر أنه يريده ليبني فيه دوراً ومساكن ومقاصير، يرتب في كل موضع رؤساء كل صناعة، ومذهب من مذاهب العلوم النظرية والعملية، ويجري عليهم الأرزاق السَّنِيَّة، ليقصد كلٌّ من اختار علماً أو صناعة رئيسَ ما يختاره فيأخذ عنه»[2]. ثم قال: «إن المدارس مما حدث في الإسلام، ولم تكن تعرف في زمن الصحابة ولا التابعين، وإنما حدث عملها بعد الأربعمائة من سِنيِّ الهجرة، وأول مَن حُفظ عنه أنه بنى مدرسة في الإسلام أهل نيسابور، فبنيت بها المدرسة البيهقية» إلخ.

على كل حال لم تكن في العصر العباسي الأول مدارس، وإنما كانت هناك معاهد أخرى.

أولها: الكتّاب، والجمع الكتاتيب ـ وقد اختلف اللغويون في وضعها الأصلي، ففي

---

(1) انظر: «طبقات الشافعية» للسبكي 3/ 137.

(2) 2/ 362.

اللسان: «الكُتَّاب موضع تَعْلِيم الكُتَّاب، والجمع الكتاتيب والمكاتب». وقال المبرّد: «المَكْتبُ موضع التعليم، والمُكتِبُ المُعَلِّم والكُتَّابُ الصِّبْيان؛ ومن جعل الموضع الكُتَّابَ فقد أخطأ». ولكن يظهر أن كلا من الكُتَّاب والمكتب استعمل في هذا العصر لمكان تعليم الصبيان، فقد روي «**الأغاني**» عن إسحاق المَوْصِلِيّ أن أباه «إبراهيم الموصلي» أُسْلِمَ إلى الكُتَّاب فكان لا يتعلم شيئاً، ولا يزال يُضْرَب ويُحْبس ولا ينجع ذلك فيه، فهرب إلى الموصل وهناك تعلّم الغناء»[1]. وجاء في موضع آخر: «أن علي بن جبلة لما نشأ أُسْلم في الكتّاب»[2]. وروى الجاحظ في كتاب «**البيان والتبيين**» أن من أمثال العامة «أحمق من مُعَلِّم كُتَّاب»[3]. وقال ابن خلكان في ترجمة أبي مسلم الخراساني: «أنه نشأ عند عيسى بن معقل، فلما ترعرع اختلف هو ووالده إلى المَكْتب»[4] وكان ذلك في العصر الأموي بالضرورة. وبعض المكاتب كان لتعليم مبادىء القراءة والكتابة والقرآن، وبعضها كان يعلّم فيه أيضاً اللغة وما إليها. قال ابن قتيبة: «ومن المعلمين علقمة بن أبي علقمة مولى عائشة، كان يروي عنه مالك بن أنس، وكان له مكتب يعلّم فيه العربية والنحو والعروض، ومات في خلافة أبي جعفر المنصور»[5]. وبعض المعلمين كانوا يعلمون حِسْبةً، لا يأخذون على تعليمهم أجراً. وروى ابن قتيبة: أن الضحّاك بن مزاحم وعبد الله بن الحارث كانا يُعَلمان ولا يأخذان أجراً»[6]. وبعضهم كان يأخذ أجراً، ومن هؤلاء من كان يأخذ خبزاً من الصبيان؛ وقد هجا بعضهم الحجاج (وكان هو وأبوه يوسف معلمين بالطائف) [من المتقارب]:

أينسى كليبٌ زمان الهزال ... وتعليمه سورَة الكوثرِ؟
رغيف له فَلْكَةٌ ما تُرى ... وآخر كالقمر الأزهر[7]

ورووا عن الشافعي أنه قال: «كنت يتيماً في حجر أمي فدفعتني في الكُتّاب ولم يكن عندها ما تعطي المعلم، فكان المعلم قد رضي مني أن أخلفه إذا قام، فلما ختمت القرآن

(1) «الأغاني» 5/ 3.
(2) «الأغاني» 18/ 101.
(3) 1/ 208 الطبعة الثانية.
(4) «ابن خلكان» 1/ 397.
(5) كتاب «المعارف» 185.
(6) كتاب «المعارف» 185.
(7) يريد أن خبز المعلم مختلف باختلاف ما يأخذ من الأطفال.

دخلت المسجد، فكنت أجالس العلماء، وكنت أسمع الحديث أو المسألة فأحفظها، ولم يكن عند أمي ما تعطيني أشتري به قراطيس، فكنت إذا رأيت عظماً يُلَوِّح آخذه فأكتب فيه إلخ»[1].

وكان في الكُتّاب ضرب وحبس كما رأيت فيما رَوَى «الأغاني» عن إبراهيم الموصلي، وقد صوّر أبو نوّاس الضرب فيه تصويراً لطيفاً كعادته، فقال [من مجزوء الرمل]:

إنَّــنِــي أبــصــرْتُ شــخــصــاً ... قــد بَــدَا مــنْــهُ صُــدُودُ
جــالــســاً فــوق مُــصــلًّــى ... وحــوالَــيْــهِ عَــبــيــدُ
فَــرَمَــى بــالــطــرفِ نــحــوِي ... وَهُــوَ بــالــطَّــرْفِ يَــصــيــدُ
ذاك فــي مــكــتــبِ حَــفْــصٍ ... إنّ حــفْــصــاً لَــسَــعِــيــدُ
قــال حــفــصٌ: اجْــلِــدُوهُ ... إنــه عِــنْــدِي بَــلــيــدُ
لــم يَــزَلْ مُــذْ كــان فــي الــدَّرْ ... س عَــنِ الــدّرْسِ يَــحِــيــدُ
كُــشِــفَــتْ عــنْــهُ خُــزُوزٌ ... وعَــنِ الْــخَــزِّ بُــرُودُ
ثــم هــالُــوه بــسَــيْــرٍ ... لَــيِّــنٍ مــا فِــيــهِ عُــودُ
عِــنْــدَهَــا صــاحَ حَــبِــيــبِــي ... يــا مُــعَــلِّــم لا أعُــودُ
قُــلــتُ: يــا حــفْــصُ اعْــف عــنْــهُ ... إنــه سَــوْفَ يُــجِــيــدُ[2]

ثانيها: المسجد ـ وقد كان أكبر معهد للدراسة، فلم تكن المساجد للعبادة وحدها، ولكن كانت تؤدّى فيها أعمال مختلفة، فهي مكان للعبادة تقام فيه الصلاة وتخطَبُ الخطب، وكان محكمة للتقاضي، والذي يهمنا الآن أنه كان معهداً للدراسة، بل أكبر معهد؛ فكان مسجد عمرو في مصر، ومسجد البصرة، ومسجد الكوفة، والحرم المكي والمدني، وغيرها من المساجد تقوم مقام المدارس والجامعات في هذا العصر.

فمن مبدأ الإسلام اتخذ رسول الله ﷺ المسجد للدراسة، ففي البخاري عن أبي واقِدٍ اللّيْثِيّ قال: «بينا رسول الله ﷺ جالس في المسجد إذ أقبل ثلاثة نفر، فأقبل اثنان إلى رسول الله ﷺ فوقفا على رسول الله ﷺ فرأى أحدهما فرجة في الحلقة فجلس، وجلس الآخر خلفهم»[3] إلخ.

---

(1) «جامع بيان العلم» 1/ 98.

(2) ديوان أبي نواس ص 264.

(3) البخاري كتاب «العلم».

واستمر المسجد كذلك مكاناً لتعليم القرآن والحديث، وللقُصاص يعظون، والفقهاء يعلمون الفقه، مدّة العهد الأموي؛ فيذكر ابن خلكان أن رَبيعَةَ الرَّأْي كان يجلس في مسجد رسول الله ﷺ في المدينة ويجلس في حلقته مالك بن أنس والحسن وأشراف أهل المدينة ويَحْدقون به[1]. وكان مسجد البصرة مركزاً لحركة علمية كبيرة في العهد الأموي، فحول الحسن البصري وفي حلقته نشأت المباحث الكلامية، واعتزل واصل بن عطاء حَلْقة الحسن وكوّن له حلقة، بل كان هناك بجانب حلقات علوم الدين حلقات لعلوم العربية. قال ياقوت: «كان حماد بن سلمة بن دينار يمر بالحسن البصري في الجامع فيدعه ويذهب إلى أصحاب العربية يتعلم منهم»[2].

ولما تنوعت العلوم في العصر العباسي تنوعت كذلك حلقات الدروس، فهناك حلقات يدرس فيها النحو كالذي حكى ياقوت أيضاً عن الأخفش قال: «وردت بغداد فرأيت مسجد الكسائي[3]، فصليت خلفه الغداة، فلما انفتل من صلاته وقعد وبين يديه الفراء والأحمر وابن سعدان سلمت وسألته عن مائة مسألة، فأجاب بجوابات خطأته في جميعها» إلخ[4]. وكان المعتزلة يعلّمون الكلام في مسجد المنصور ببغداد[5] ـ وهناك حلقات الشعر والأدب، ففي سنة 253 هـ رحل الطبري إلى مصر وأملى في مسجد عمرو شعر الطِّرماح عند بيت المال في الجامع[6]. ولم ينكر الناس إنشاد الشعر في المسجد حتى ما كان فيه غَزَل، فإن كعب بن زهير دخل على النبي ﷺ قبل صلاة الصبح فمثل بين يديه وأنشد: «بانت سعاد فقلبي اليوم متبول»[7]. كذلك كان المسجد محلا لإنشاد الشعر ونقده والتلاحي فيه، فيروي **«الأغاني»** أن الكُمَيْت بن زيد وحمَّاداً الراوية اجتمعا في مسجد الكوفة فتذاكرا أشعار العرب وأيامهم، فخالفه حماد في شيء ونازعه، فقال له الكميت: أتظن أنك أعلم مني بأيام العرب وأشعارها؟ قال: وما هو إلا الظن هو والله اليقين. ثم تناظرا وتساءلا وأرجئا إلى أجل آخر

---

(1) «ابن خلكان» 1/ 257.

(2) «معجم الأدباء» 4/ 135.

(3) لعله يريد مكان الكسائي في المسجد.

(4) معجم الأدباء 4/ 243.

(5) انظر: المقالة التي كتبت في مادة المسجد في «دائرة المعارف الإسلامية».

(6) «معجم الأدباء» 6/ 432.

(7) «العقد الفريد» 3/ 126.

في خبر طويل»[1]. وحكى المَرْزُبانِيّ في الموشح أن مسلم بن الوليد كان يملي شعره في المسجد، وأن الناس كانوا يتناظرون في الشعر في المسجد[2] وكان أبو العتاهية يجلس في المسجد وحوله الناس[3]. وقال أبو محمد اليزيدي: كان أبو عبيدة يجلس في مسجد البصرة إلى سارية، وكنت أنا وخَلَفٌ الأحمر نجلس جميعاً إلى أخرى[4].

وعلى الجملة فقد كان المسجد أهم معهد للثقافة في الإسلام.

* * *

وكان الخلفاء والأمراء والأغنياء يتخذون لأولادهم معلمين خاصين، فشَرْقِيّ بن القُطَامِيّ «كان وافر الأدب عالماً بالنسب، أقدمه أبو جعفر المنصور ليعلم ولده المهدي الأدب»[5]. والمفضّل الضبي كان يؤدب المهدي وقد جمع له المفضليات، والكسائي «كان يؤدب الأمين بن هارون الرشيد ويعلمه الأدب»[6]؛ وأبو محمد يحيى بن المغيرة اليزيدي، لُقّب اليزيدي لأنه صحب يزيد بن منصور خال المهدي يؤدب ولده فنسب إليه، ثم اتصل بالرشيد فجعله مؤدب المأمون؛ وكان الفراء يؤدب ولدي المأمون: وكان ابن السِّكِّيت يؤدب ولد ابن طاهر، وجعل له خمسمائة درهم ثم جعلها ألفاً. إلى كثير من أمثال ذلك.

مجالس المناظرة:

كذلك من أهم معاهد العلم مجالس المناظرة في الدور والقصور والمساجد، وبين العلماء، وفي حضرة الخلفاء؛ في الفقه، في النحو والصرف، في اللغة، في المسائل الدينية. ويدلنا ما روي لنا على أن هذه المناظرات أزهرت في هذا العصر تبعاً لازدهار الشغف العلمي، وطمعاً في منائح الخلفاء والأمراء، ونيل الحظوة عندهم، ورغبة في الوصول إلى الحق، وإذ كانت أكثر المسائل العلمية لم تقرَّر بعدُ، ولم تتخذ شكلاً ثابتاً، كان مجال المناظرات فسيحاً من الناحية العلمية البحتة؛ وإذ كان الخلفاء والأمراء يساهمون في الحركة العلمية، ويشتركون في الرأي، ويؤيدون بعضاً ويفندون بعضاً، استعد العلماء للمناظرة

(1) «الأغاني» 15/ 113.
(2) «الموشح» 289.
(3) «الأغاني» 3/ 148.
(4) «الأغاني» 18/ 79.
(5) «ابن الأنباري» 42.
(6) «ابن خلكان» 1/ 469.

وتسلحوا لها رغبة في الشهرة والحظوة؛ وإذ كان الخلاف شديداً في المذاهب الفقهية بين أنصار الرأي وأنصار الحديث، وكان الخلاف شديداً بين الأمصار من بصريين وكوفيين وحجازيين وعراقيين وشاميين ومصريين وكانت العصبية للبلاد وللنمط العلمي فيها شديداً، كان هذا وقوداً صالحاً لإشعال نار المناظرة وحدَّتها وحياتها حياة عنيفة قوية.

وقد حكت لنا كتب الفقه وطبقات الفقهاء مناظرات كثيرة بين أصحاب مالك وأصحاب أبي حنيفة، وبين الفقهاء والمحدّثين، وبين الشافعي ومحمد بن الحسن، إلى كثير من أمثال ذلك؛ وسنرى بعضها عند الكلام في التشريع.

كما حكت لنا بعض كتب النحو مناظرات بين العلماء في النحو والصرف واللغة، كالفصل القيم الذي عقده السيوطي في كتابه «**الأشباه والنظائر**» «في المناظرات والمجالسات والفتاوى والمكاتبات والمراسلات»[1]، وكالكتاب الخاص في مجالس العلماء لكاتب ابن حِنْزَابه[2].

من أمثلة ذلك ما جرى بين سيبويه والكسائي في مجلس يحيى البرمكي من المناظرة المشهورة في قولهم: «كنت أظن أن العقرب أشد لسعة من الزنبور، فإذا هو هي، أو فإذا هو إياها»؛ وقد تقدمت الإشارة إليها ـ وقد رويت الحكاية بأشكال مختلفة لا تعنينا الآن، إنما يعنينا هنا أنها مظهر من مظاهر المناظرات.

ومن ذلك ما رووا أن الكسائي واليزيديّ تناظرا بين يدي المهدي قبل أن يتولى الخلافة بأربعة أشهر في جملة مسائل، **منها**: «لِمَ نَسَبُوا إلى البحرين فقالوا بَحْرَانِيّ، ونسبوا إلى الحِصْنَيْنِ فقالوا حِصْنِيّ» **ومنها**: تناظرهما في قولهم: «إن من خير القوم أو خيرهم بَتَّةً زيداً أو زيدٌ» ثم اختلافهما في الإجابة وتحاكمهما إلى العرب[3].

ومثله مناظرة الكسائي والأصمعي بين يدي الرشيد في معنى «مُحْرِماً» في بيت الراعي [من الكامل]:

قتلوا ابنَ عفّانَ الخليفةَ مُحْرِماً ... وَدَعَا فلمْ أرَ مثلَهُ مخذُولا[4]

فذهب الكسائي إلى أن مُحْرِماً من الإحرام بالحج، فضحك من تفسيره الأصمعي؛ وذهب إلى أن المعنى أن عثمان في حُرْمَةِ الإسلام وذمته، لم يأت شيئاً يُحِلُّ دمه، كما قال عَدِيّ بن زيد [من الرمل]:

---

(1) «الأشباه والنظائر» للسيوطي 3/ 15.

(2) منه نسخة خطية في دار الكتب من كتب الشنقيطي.

(3) «الأشباه والنظائر» 3/ 18.

(4) ديوانه ص 231.

قَتَلوا كسرى بليل مُحْرِماً		غادَروهُ لم يُمتَّع بِكَفَنْ[1]

وقد نصر الرشيدُ الأصمعيَّ. ومثل هذا كثير[2].

كذلك يروي صاحب كتاب «**المجالس**» أنه: «اجتمع الكسائي والأصمعي عند الرشيد وكانا معه يقيمان بمقامه ويظعنان بظعنه، فأنشد الكسائيُّ يوماً لأُفْنُون التَّغْلَبيّ [من البسيط]:

لو أنني كنتُ من عادٍ ومن إرَمٍ		غَذِيَّ سَخْلٍ ولُقْماناً وذا جَدَنِ

لما وقَوْا بأخِيهِمْ من يهوّله		أخا السَّكُون ولا جارُوا عن السَّنن

أنّى جَزَوْا عامراً سُوءَى بفعلِهِمُ		أم كَيْفَ يَجْزُونني السُّوءَى من الحَسَن

أم كيف يَنْفَعُ ما تُعطى العَلُوقُ به		رِيمَانَ أنفٍ إذا ما ضُن باللَّبَنِ

قرأه الكسائي رِيمانَ أنف بالنصب، وقال الأصمعي بالرفع وتجادلا في ذلك[3].

ويتجادل أبو العباس أحمد بن يحيى مع ابن الأعرابي في حضرة الأمير أحمد بن سعيد بن سَلْم وعنده جماعة من أهل الأدب، في معاني أبيات من الأبيات الغريبة[4].

كما يتناظر أبو العباس ثعلب مع المبرد في حضرة محمد بن عبد الله بن طاهر في كلمة «لواذاً» من قوله تعالى: ﴿قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنكُمْ لِوَاذًا﴾ [**النُّور**: 63] [5].

ويروي صاحب هذا الكتاب أن محمد بن عبد الله بن طاهر كان رجلاً لا يقبل من العلوم إلا حقائقها، وأنه كان يجمع بين البصريين والكوفيين للمناظرة[6].

ويروى أن الكُمَيْت شهد الجمعة بمسجد الجامع، فأحاط به علماءُ الكوفة ورواتهم، فيهم حماد والطِّرِمَّاح فجعلوا يسألونه، حتى إذا فرغوا من سؤالهم أخذ هو يسألهم[7].

وكان للخلفاء مجالس مناظرات كثيرة ولا سيما المأمون، فقد كان مثقفاً واسع الثقافة، يجيد فروعاً كثيرة من العلوم وفي كلها يناظر؛ وقد روى طيفور في كتابه «**تاريخ بغداد**» كثيراً من المجالس.

---

(1) ديوانه ص 178.

(2) ترى أمثلة كثيرة من هذا القبيل في الكتابين اللذين أشرت إليهما.

(3) انظر: كتاب «مجالس أبي مسلم» المخطوط ص 24.

(4) مجالس أبي مسلم ص 56.

(5) مجالس أبي مسلم ص 60.

(6) مجالس أبي مسلم ص 68.

(7) مجالس أبي مسلم ص 118.

فقد رَوَى: «أن المأمون لما دخل بغداد وقرّ بها قراره، أمر أن يُدخَلَ عليه من الفقهاء والمتكلمين وأهل العلم جماعة يختارهم لمجالسته ومحادثته. . . واختير له من الفقهاء لمجالسته مائة رجل، فما زال يختارهم طبقة بعد طبقة حتى حصل منهم عشرة، كان أحمد بن أبي دواد أحدهم وبشر المريسي»[1]. «وأمر أن يسمَّى قوم من أهل الأدب يجالسونه ويؤامرونه؛ فذكر له جماعة منهم الحسين بن الضحّاك إلخ»[2].

بل يظهر أن المأمون رمى من مجالسه إلى غرض بعيد، وهو أن تثار بين يديه المسائل الدينية المختلفة، فيسمع من كلٍّ رأيه وحججه، ثم يفصل في أوجه الخلاف في ضوء هذه الحجج، ورجا من هذا ألّا يكون بعدُ خلافٌ. فقد قال يحيى بن أكثم: «أمرني المأمون عند دخوله بغداد أن أجمع له وجوه الفقهاء وأهل العلم من أهل بغداد، فاخترت له من أعلامهم أربعين رجلاً وأحضرتهم، وجلس لهم المأمون فسأل عن مسائل وأفاض في فنون الحديث والعلم، فلما انقضى ذلك المجلس الذي جعلناه للنظر في أمر الدين، قال المأمون: يا أبا محمد، كره هذا المجلس الذي جعلناه للنظر طوائف. . . وإني لأرجو أن يكون مجلسنا هذا ـ بتوفيق الله وتأييده على إتمامه ـ سبباً لاجتماع هذه الطوائف على ما هو أرضى وأصلح للدين، إما شاك فيتبين ويتثبت فينقاد طوعاً، وإما معاند فيُرَد بالعدل كرهاً»[3]. فهو بهذا يريد أن يجعل مجلسه مجمعاً علمياً له النظر في مسائل الخلاف، وله القول الفصل فيها؛ وبعبارة أخرى أراد أن يجعل مجلسه «مَحكمة» يتنازع فيها الخصوم، وكلٌّ يدلي بحجته، والمتنازع هم العلماء والنزاع حول الرأي الديني، ثم تحكم المحكمة فيجب أن ينفذ حكمها، كما ينفذ الحكم في المسائل المادية، ويجب أن يذعن المتنازع لحكم المحكمة، فلا يقول قائل برأي إلا ما قضت به المحكمة؛ وفات المأمونَ أن الأمر في الجدل الديني والمناظرة العلمية ليس من السهولة بهذا القدر، وأن الحجة يقتنع بها قوم ولا يقتنع بها آخرون، وأن عالماً قد يقيم على قوله بينة ويظن أنها انحصرت فيما قال، فإذا عالم آخر يوفق إلى بينة لم تتجه إليها أنظار الباحثين من قبل، وأن صدور الحكم بناءً على حجة قيلت في مجلسه ليس من الصواب تنفيذه على الغائبين، وأن للناس من الحرية في الرأي والاقتناع به والتدليل عليه أكثر مما لهم في الأمور القضائية المادية ـ ولعل هذا الاتجاه غير الموفق الذي اتجهه المأمون هو الذي ورّطه

(1) «طيفور» ص 57.

(2) «طيفور» ص 58.

(3) «طيفور» ص 75 وما بعدها.

في حمل الناس على القول بخلق القرآن، وإلزامهم به، والتنكيل بمن خالفه، كما سيأتي بيانه.

وقد لَمَحَ هذا الرأيَ الصواب يحيى بن أَكْثَم، ؛ فقد روي أن المأمون همّ بلعن معاوية، وأن يكتب بذلك كتاباً يُقْرأ على الناس، فخالفه يحيى بن أكثم، وقال: «يا أمير المؤمنين، إن العامة لا تحتمل هذا ولا سيما أهل خراسان، ولا تأمن أن تكون لهم نفرة، وإن كانت لم تُدْرَ ما عاقبتها، والرأي أن تدع الناس على ما هم عليه، ولا تظهر لهم أنك تميل إلى فرقة من الفرق، فإن ذلك أصلح للسياسة، وأحرى في التدبير». ولكن ثُمَامَة بن أشرَس خالف رأي يحيى وحقّر عند المأمون من شأن العامة[1].

على كل حال كانت هذه المجالس والمناظرات سبباً كبيراً من أسباب الرقي العلمي، فقد حفزت العلماء للبحث والنظر، وحملتهم على الجد في تصفية المسائل حتى يظهروا في هذه المجالس مظهر الخبير الثقة الدقيق النظر، وحتى لا يفشلوا فيكون في هذا الفشل القضاء عليهم؛ بل كان العلماء يطيلون النظر ويعدون العدة الطويلة لمثل هذا الموقف. روى عبد العزيز المكي الكناني المتكلم، قال: «اجتمعت أنا وبشر المريسي عند المأمون، فقال لي ولبشر: قد اجتمعتما على نفي التشبيه ورد الأحاديث الكاذبة عن رسول الله ﷺ، فتكلما في الكفر والإيمان.. قال المكي ـ بعد حديث طويل ـ (لبشر): هل تذكر شيئاً تعرف به صحيح القياس من متناقضه؟ قال (بشر): ليس عندي شيء أكثر من هذا ـ قلت ـ ولكن عندي يا أمير المؤمنين، هي إحدى المخبآت التي أعددت لهذا المجلس منذ نحو ثلاثين سنة»[2].

* * *

كذلك من أهم معاهد العلم:

المكتبات:

كان في العالم الإسلامي قبيل الفتح مكتبات كثيرة، فكان في الإسكندرية مكتبتها المشهورة التي اتهم العرب بإحراقها عند الفتح، وليس هنا مجال تحقيق هذه التهمة، فكل الذي نريده أنه كان بالإسكندرية مكتبة قبيل الفتح، وهذا مما لا شك فيه.

وكان للسريان فيما بين النهرين نحو خمسين مدرسة تعلم فيها العلوم السريانية

(1) انظر «طيفور» ص 91.

(2) «طيفور» ص 79.

واليونانية، أشهرها مدرسة الرُّها وقِنّسْرِين ونَصِيبين، وكانت هذه المدارس يتبعها مكتبات.

وقد روينا قبلُ أن كسرى أنوشروان أنشأ مدرسة بجنديسابور، وكان يدرس فيها الطب وما يتصل به من فلسفة ـ ويقول «بروكلمان»: «إن الجزيرة والعراق كانا منذ أيام الإسكندر متأثرين بالحضارة اليونانية، وكان في الأديار السريانية كثير من الكتب المترجمة، لا في الآداب النصرانية وحدها، بل كان من ذلك أيضاً تراجم لمؤلفات أَرِسْطو وَجَالَيْنُوس وبقراط، إذ كان هؤلاء محور الدائرة العلمية في ذلك العصر، وكان السريان نقلة الثقافة اليونانية إلى الإمبراطورية الفارسية أيام الساسانيين... وأخذت هذه البذرة اليونانية في الازدهار حتى أيام العباسيين»، وقد ذكروا أن الفرس في حملتهم على مصر واليونان كانوا يحملون معهم بعض الكتب وهم عائدون من الغزو[1].

ونقلنا قبلُ أنه كان بمرو خزانة من الكتب الفارسية أتى بها يَزْدَجَرْد[2]، وروى ابن النديم: «قال أبو معشر في كتاب اختلاف الزيجات إن ملوك الفرس بلغ من عنايتهم بصيانة العلوم، وحرصهم على بقائها على وجه الدهر، وإشفاقهم عليها من أحداث الجو وآفات الأرض، أن اختاروا لها من المكاتب أصبرها على الأحداث، وأبقاها على الدهر، وأبعدها من التعفن والدروس، لحاء شجر الخدنك، ولحاؤه يسمى التُّوز، وبهم اقتدوا أهل الهند والصين ومن فيهم من الأمم في ذلك.... ولما كان قبل زماننا هذا بسنين كثيرة تهدمت من هذه المصنعة ناحية، فظهروا فيها على أَزَجٍ معقود من طين الشقيق، فوجدوا فيه كتباً كثيرة من كتب الأوائل، مكتوبة كلها في لحاء التوز، مودعة أصناف علوم الأوائل بالكتابة الفارسية القديمة[3].

وقال: «والذي رأيت أنا بالمشاهدة، أن أبا الفضل بن العميد أنفذ إلى ها هنا في سنة نيف وأربعين كتباً متقطعة أصيبت بأصفهان في سور المدينة في صناديق وكانت باليونانية، فاستخرجها أهل هذا الشأن مثل يوحنا وغيره»[4].

هذه الكتب كانت أساساً لكتب تنقل إلى العربية منذ العهد الأموي، فقد رأينا خالد ابن

(1) دائرة المعارف البريطانية مادة Libraries.
(2) «ضحى الإسلام» 1/ص 180.
(3) «الفهرست» ص 240.
(4) «الفهرست» ص 241.

يزيد بن معاوية يأمر بنقل بعض الكتب، وعمر بن عبد العزيز يأمر ببعض[1].

كما كانت هناك كتب وصحف دينية يجمعها العلماء عن العرب وعن رجال الدين؛ فقد روي أن أبا عمرو بن العلاء وقد ولد سنة 70 هـ كانت كتبه التي كتبها عن العرب الفصحاء قد ملأت بيتاً له إلى قريب من السقف، ثم إنه تقرّأ أي تنسك فأحرقها كلها. ولكن هذه الكتب لم تبلغ في العهد الأموي مبلغاً كبيراً يكوّن مكاتب واسعة، حتى إذا جاء العصر العباسي ونشطت حركة التأليف والترجمة، وعظمت صناعة الورق، وتبع ذلك ظهور حرفة الورّاقين، ووجود أمكنة لهم تتخذ مباءة للعلماء والأدباء، يتزودون منها العلم، كثرت المكتبات وذخرت بالكتب.

وكان أكبر مكتبة نقل إلينا خبرها في ذلك العصر «خزانة الحكمة»، أو «بيت الحكمة». ومن الغريب أن هذه الخزانة أو البيت محوط بغموض شديد، لم يعثر الباحثون عنه إلا على نتف قليلة، فهل كان مكتبة فقط أو مكتبة ومعهداً ومرصداً؟ وأين كان مكانه؟ وهل أنشأه الرشيد أو المأمون؟ وما نظامه؟ وماذا يقوم به من الأعمال؟ كل هذه الأسئلة ونحوها من العسير الإجابة عنها، ولما يصل إلى أيدينا ما نستطيع أن نتخذ منه جواباً شافياً.

أما مؤسسها فيظهر أنه الرشيد ـ أوّلاً ـ وضع نواتها ثم نمّاها المأمون وقوَّاها، فقد رووا أن الرشيد «ولّى يوحنا بن ماسويه ترجمة الكتب الطبية القديمة لمّا وجدها بأنقرة وعمورية، وسائر بلاد الروم حين افتتحها المسلمون وسبوا سبيها ووضعه أميناً على الترجمة، ورتب له كتَّاباً حذاقاً يكتبون بين يديه»[2]. وأوضحُ من هذا ما ذكره ابن النديم أن أبا سهل الفضل بن نوبخت «كان في خزانة الحكمة لهارون الرشيد»[3]. وفي موضع آخر «كان علان الشعوبي ينسخ في بيت الحكمة للرشيد والمأمون والبرامكة»[4].

نستطيع أن نستنتج من هذا أن خزانة الحكمة كانت في عهد الرشيد، وأنه كان يعمل فيها علماء مختلفو الثقافة، فيوحنا بن ماسويه نصراني سرياني، له قدرة على ترجمة الكتب اليونانية؛ وابن نوبخت فارسي كان ـ كما قال القفطي: «ينقل من الفارسي إلى العربي ما يجده

(1) «فجر الإسلام» ص 159 و 196.

(2) «أخبار الحكماء» ص 380.

(3) «الفهرست» ص 274.

(4) «الفهرست» ص 105.

من كتب الحكمة الفارسية، ومعوّله في علمه وكتبه على كتب الفرس»؛ وعلان الشعوبي راوية نسابة فارسي الأصل. وأنه في عهد الرشيد كانت خزانة الحكمة مكاناً فيه كتب وله رئيس وأعوان، وفيه كانت تنسخ الكتب اليونانية والفارسية وتترجم.

فإذ انتقلنا بعدُ إلى عصر المأمون، رأينا أن رغبته في الفلسفة والعلوم العقلية أشد، وميله أقوى؛ وتبع ذلك اتساع العمل في بيت الحكمة. روى ابن النديم: «أن المأمون كان بينه وبين ملك الروم مراسلات، وقد استظهر عليه المأمون، فكتب إلى ملك الروم يسأله الإذن في إنفاذ ما يختار من العلوم القديمة المخزونة المدخرة ببلد الروم، فأجاب إلى ذلك بعد امتناع، فأخرج المأمون لذلك جماعة منهم الحجاج بن مطر، وابن البطريق، وسلماً صاحب بيت الحكمة، وغيرهم، فأخذوا مما وجدوا ما اختاروا، فلما حملوه إليه أمرهم بنقله فنُقل؛ وقد قيل إن يوحنا بن ماسويه ممن نفذ إلى بلد الروم»[1].

وقال ابن نباتة عند الكلام على سهل بن هارون: وجعله كاتباً على خزائن الحكمة، وهي كتب الفلاسفة التي نقلت للمأمون من جزيرة قبرص، وذلك أن المأمون لما هادن صاحب هذه الجزيرة أرسل إليه يطلب خزانة كتب اليونان، وكانت مجموعة عندهم في بيت لا يظهر عليها أحد... فأرسلها إليه واغتبط بها المأمون، وجعل سهل بن هارون خازناً لها»[2].

ويستنتج من هذا أن المأمون أرسل بعثة إلى القسطنطينية لإحضار الكتب اليونانية من طبية وفلسفية، وأنه كان بين أفراد البعثة صاحب بيت الحكمة، وهو سِلْم ـ ومعروف أنه كان في القسطنطينية مكتبة كبيرة أنشئت سنة 336 م، وعنى بعض الملوك بتوسيعها حتى بلغ ما فيها نحو مائة ألف مجلد، وأحرق بعضهم بعض ما فيها من الكتب الدينية انتصاراً لمذهبه الديني، ولكنها جددت بعده، واتسع نطاقها، وكانت في عصر المأمون زاخرة بالكتب ـ كما يستنتج أن سلماً وسهل بن هارون كانا مشرفين على الخزانة، إما متعاصرين، ولكل دائرة اختصاص، أو متعاقبين. ويظهر من نص ابن نباتة أن بيت الحكمة كان مجموعة خزائن، كل مجموعة من الكتب خزانة، وأن سهل بن هارون كان مشرفاً على القسم الذي أحضرته بعثة القسطنطينية ـ كذلك يغلب على الظن أن كتب الرشيد قد أفردت في خزانة، وكتب المأمون قد

---

(1) «الفهرست» ص 243.

(2) «سرح العيون» ص 132.

أفردت في أخرى، فإنا نرى ابن النديم يستعمل أحياناً خزانة المأمون وأحياناً خزانة الرشيد[1].

وأما الاسم، فأحياناً يستعمل العلماء اسم بيت الحكمة، كابن النديم والقفطي، وأحياناً خزانة الحكمة كياقوت؛ فالخزانة كلمة معروفة وهي اسم الموضع الذي يخزن فيه الشيء، وفي القرآن الكريم: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ﴾ [الحِجر: 21] ﴿وَلَآ أَقُولُ لَكُمْ عِندِى خَزَآئِنُ ٱللَّهِ﴾ [هُود: 31]؛ فاستعملوه للدلالة على المكان الذي حفظت فيه الكتب ـ وقد استعملت كلمة خزانة للدلالة على ذلك في هذا العصر كثيراً؛ فقد رُوي أن الجاحظ أراد أن يهدي إلى محمد بن عبد الملك الزيّات وزير المعتصم كتاب سيبويه، فقال له ابن الزيّات: أَوَ ظننت أن خزانتنا خالية من هذا الكتاب؟ فقال الجاحظ: ما ظننت ذلك، ولكنها بخط الفرّاء، ومقابلة الكسائي وتهذيب عمرو بن بحر الجاحظ ـ يعني نفسه ـ فأخذها[2].

وأما البيت فاستعملوه في الدار وأطلقوه على حوانيت التجار «والمواضع المباحة التي تباع فيها الأشياء ويبيح أهلها دخولها».

وقد أطلقوا في هذا العصر بيت المال على المكان الذي يحفظ فيه مال الدولة، فلا يبعد أن يكونوا قد أطلقوا كذلك «بيت الحكمة» على المكان الذي حفظت فيه الكتب ـ أما كلمة «الحكمة» فقد استعملوها فيما يرادف فلسفة، فالظاهر أنهم أطلقوا خزانة الحكمة وبيت الحكمة على مكان المجموعة من هذه الكتب، لأن كلها أو أكثرها ليست من الكتب الدينية، بل من الكتب التي عني بنقلها عن الأمم الأخرى، وأكثر هذه كتب فلسفة أو حكمة، وإن كان فيها شيء من التحف والآثار؛ فابن النديم ينقل أنه نقل من خزانة المأمون الخط الحبشي.

وقد بالغ بعضهم فزعم أن بيت الحكمة كان جامعة كبيرة يتصل بها مكتبة ومرصد، وليس بين أيدينا من النصوص ما يؤيد ذلك، وكل ما تدل عليه أنها كانت مكتبة، والغالب أنها ملحقة بقصر الخليفة لا في مكان خارجي، إذ لم ينقل إلينا في تخطيط بغداد خبر عن بناء خاص للمكتبة، وقد اعتاد الخلفاء أن يفعلوا هذا في قصورهم، فكان في قصر قرطبة مكتبة، وفي قصر الخليفة الفاطمي العزيز بالله مكتبة[3]، ونقلنا قبل عن المقريزي ما أراد أن يصنعه

---

(1) «الفهرست» ص 190.

(2) «ابن خلكان» 1/ 549.

(3) «المقريزي» 1/ 408.

الخليفة المعتضد بالله في قصره، وربما يستأنس ـ على ذلك ـ بما رواه ابن الأنباري في طبقات الأدباء «أن المأمون أمر الفَرّاء أن يؤلف ما يجمع به أصول النحو وما سمع من العرب؛ فأمر أن تفرد له حجرة من حجر الدار، ووكل بها جواري وخدماً للقيام بما يحتاج إليه، حتى لا يتعلق قلبه، ولا تتشوف نفسه إلى شيء... وصير له الورّاقين وألزمه الأمناء والمنفقين، فكان الوراقون يكتبون حتى صنف الحدود، وأمر المأمون بكتبه في الخزائن؛ فبعد أن فرغ من ذلك خرج إلى الناس»(1).

وأن هذه المكتبة كانت تقوم بنسخ الكتب كما كان يفعل علان الشعوبي، وبترجمتها إلى العربية كما كان يفعل يوحنا بن ماسويه وابن نوبخت، وكان فيها رئيس للمترجمين ومساعدون، كما كان لها مدير وأعوان، وكما كان فيها مجلدون فيقول ابن النديم: «إن ابن أبي الْحَرِيش كان يجلد في خزانة الحكمة للمأمون»(2)، وهذا كل ما نستطيع أن نفهمه من النصوص التي بين أيدينا.

وأما تاريخها فقد ظلت إلى عهد ابن النديم ونَقَلَ عنها، كما يدل على ذلك نصه في النقل عنها صورة الخط الحبشي، وقد كتب كتابه سنة 377 هـ. وقد جاء في رسالة الغفران على لسان جارية: «أتدري من أنا يا علي بن منصور؟ أنا توفيق السوداء التي كانت تخدم في دار العلم ببغداد على زمان أبي منصور محمد بن علي الخازن، وكنت أُخرج الكتب إلى النساخ»(3)، فهل دار العلم هذه هي بيت الحكمة أو غيرها؟

وجاء في دائرة المعارف الإسلامية: «كانت أول مكتبة عامة هي مكتبة دار الحكمة (كذا) التي أنشأها المأمون (كذا) في بغداد، وجمع لها الكتب اليونانية من الإمبراطورية البيزنطية، وترجمت إلى العربية، وكانت المكتبة تحوي كل العلوم التي اشتغل بها العرب ـ وقد ظلت إلى مجيء التتار سنة 656 هـ»(4).

* * *

وقد قلد الخلفاءَ والأمراءَ الأغنياءُ من العلماء والأدباء فكانت لهم مكتبات خاصة،

---

(1) «طبقات الأدباء» 127. وانظر كذلك ص 66 من هذا الكتاب.

(2) «الفهرست» ص 10.

(3) «رسالة الغفران» ص 73.

(4) انظر في هذا البحث أيضاً رسالة لمراد كامل في هذا الموضوع، ومقالة في مجلة المجمع العلمي بدمشق سنة 1927 م وقد استعنا بهما.

فيقول ثعلب: «رأيت لإسحاق الموصلي ألف جزء من لغات العرب وكلها سماعه»[1]. ويقول ابن أبي أصيبعة: «كان محمد وأحمد ابنا موسى بن شاكر يكيدان كل من ذكر بالتقدم في عرفة... فدبرا على الكندي (الفيلسوف) حتى ضربه المتوكل، ووجّها إلى داره فأخذا كتبه بأسرها وأفرداها في خزانة سميت (الكندية)»[2].

والذي يظهر لي أنه لم تكن هناك مراحل للتعليم معينة، فليس هناك مرحلة للتعليم الأوّلي أو الابتدائي، ومرحلة للثانوي وهكذا؛ إنما هناك مرحلة واحدة تبتدىء بالكُتّاب أو بالمعلمين الخاصين، وتنتهي بأن تكون له حَلْقة في المسجد؛ غاية الأمر أن من المتعلمين من يتم هذه المرحلة وقليل ما هم، وآخرون يقفون في نصف الطريق أو ربعه فمن الناس من يتعلم في المكتب حتى يقرأ ويكتب، ويحفظ ما يتيسر من القرآن ويحسن أمور دينه، ثم ينصرف إلى عمل من صناعة أو تجارة؛ ومنهم من يلزم الشيوخ يأخذ عنهم، وينتقل من شيخ إلى شيخ، بل من بلد إلى بلد، حتى يكتمل علمه فيحلق له حلقة.

كما لم يكن هناك منهج خاص تسير عليه الأمة، فنرى الكتّاب أحياناً يُقتصر فيه على القراءة والكتابة وتعليم القرآن، ونرى المعلمين في الكتاتيب أحياناً يعلمون اللغة والنحو والعروض، وكل شيخ بعد ذلك له طريقته: فالفقهاء من أصحاب الرأي يكثرون من تفريع المسائل وفرض الفروض، ويبيحون الأسئلة حتى فيما لم يقع من الحوادث؛ وأصحاب الحديث يمتنعون عن ذلك ولا يجيزونه وهكذا. وفي المسجد الكبير حلقات من الدروس مختلفة الألوان: هذه حلقة فقه، وبجانبها حلقة نحو، وثالثة حلقة للمتعلمين، ورابعة لإنشاد الشعر، وخامسة لرواية الأخبار، وسادسة للحديث وهكذا. والمتعلم حر أن يذهب إلى أية حلقة، وإلى أي شيخ، فإذا أتم علم شيخ انتقل إلى علم آخر أو شيخ آخر، وقد يتخصص في الكلام فينصحه ناصح أن يكون فقيهاً فيفعل، وهكذا.

وسبب ذلك أن التعليم حر، لا تنفق الدولة عليه من مالها، وليس في ميزانيتها شيء خاص بالتعليم، إلا ما يمنحه الخلفاء والأمراء والأغنياء لمن اتصل بهم من العلماء، وفي مقابل ذلك ليس للدولة تدخل في وضع منهج أو مراقبة معلم، إلا أن يتهم أحد بزندقة فتتدخل أحياناً. فالطلبة والعلماء يتعلمون ويعلّمون على حسابهم الخاص، فقد يدفع الطالب أجراً للشيخ على ما يتعلم منه، كالذي حكي عن المبرد فقد حدث الزجاج قال: «اشتهيت

---

(1) «ابن خلكان» 1/ 92.

(2) ابن أبي أصيبعة 1/ 207.

النحو فلزمت المبرد لتعلمه، وكان لا يعلّم مجاناً ولا يعلم بأجرة إلا على قدرها؛ فقال لي: أي شيء صناعتك؟ قلت: أخرط الزجاج، وكسبي في كل يوم درهم ودانقان أو درهم ونصف، وأريد أن تبالغ في تعليمي، وأنا أعطيك كل يوم درهماً، وأشرط لك كل يوم درهماً، وأشرط لك أن أعطيك إياه أبداً، إلى أن يفرق الدهر بيننا، استغنيت عن التعليم أو احتجت إليه. قال فلزمته وكنت أخدمه في أموره مع ذلك، وأعطيه الدرهم فينصحني في العلم حتى استقللت، فجاءه كتاب بعض بني مازمة من الصَّرَاة يلتمسون معلماً نحوياً لأولادهم، فقلت له ـ أسمني لهم فأسماني، فخرجت فكنت أعلمهم وأنفذ إليه في كل شهر ثلاثين درهماً، وأزيده بعد ذلك بما أقدر عليه»[1].

وقد يعلّم المعلم ابتغاء الثواب، وأكثر ما كان ذلك في العلوم الدينية، كالذي حدث لإبراهيم الْحَرْبي المحدث الفقيه قال: «ما أخذت على علم قط أجراً إلا مرة واحدة، فإني وقفت على بقّال فوزنت له قيراطاً إلا فلساً، فسألني عن مسألة فأجبته، فقال للغلام أعطه بقيراط ولا تنقصه شيئاً، فزادني فلساً»[2].

وقد يكون المعلم يتكسب من باب آخر ويعلم حسبة كأبي حنيفة، كان بزازاً ويعلم في المسجد وهكذا.

كذلك كان باب التعلم مفتوحاً لكل من شاء، متى استطاع أهله أن ينفقوا عليه أو استطاع هو أن يجد ما يقتات به. ولهذا نبغ كثير من الأدباء والعلماء من طبقات فقيرة، كأبي العتاهية فقد كان خزافاً، وكان أبو تمام يسقي الناس بالجرة في جامع عمرو بن العاص بمصر، وكان أبو يوسف القاضي في صباه قصاراً، وكان يهرب من القصار ويذهب إلى حلقة أبي حنيفة، وأمثال هذا كثيرة.

ولم تكن هناك ـ أيضاً ـ درجات علمية يمنحها من أتم الدراسة بعد امتحان، إنما كان الامتحان امتحان الرأي المحيط به من علماء ومتعلمين، فمن آنس من نفسه القدرة على أن يجلس مجلس المعلم جلس وتعرض لجدال العلماء ومناقشتهم وتجبيههم وكان في هذا ما يكفي لحماية العلماء من المتطفلين والجاهلين؛ فنرى واصل بن عطاء يعتزل مجلس الحسن البصري لمّا خالفه في الرأي وشعر من نفسه القدرة على أن يقرر مذهبه فأنشأ له حلقة؛ وأبو

---

(1) «معجم الأدباء» 1/ 47.

(2) «معجم الأدباء» 1/ 40.

يوسف حلق حلقة، فسأله سائل عن مسألة فقهية فلم يعرف جوابها فعاد إلى حلقة أبي حنيفة[1]. وهذا النظام له عيوبه ومزاياه فنترك ذلك لعلماء التربية.

* * *

أما مناهج التعليم فيظهر أنها كانت مختلفة باختلاف الغرض الذي يرمي إليه المتعلم، فمنهج من أعد نفسه ليكون «كاتباً» غير منهج من أراد أن يكون محدّثاً وكلاهما غير من أراد أن يكون طبيباً أو فيلسوفاً؛ فعبد الحميد الكاتب يضع منهج الكتّاب أن يبدؤوا بعلم كتاب الله والفرائض، ويجيدوا الخط ويرووا الأشعار ويعرفوا أيام العرب والعجم وتاريخهم ويتعلموا الحساب؛ ويؤخذ من قول الجاحظ في نقد الكتّاب ما يدل على أن منهجهم كان حفظ الكلام الجيد، ومُلَح العلم ومعرفة أمثال بزُرْجِمهر، وعهد أردشير ورسائل عبد الحميد، وأدب ابن المقفع، وقراءة كتاب مَزْدَك، وحِكم **«كليلة ودمنة»** وأمثالها.

ويضع الرشيد منهج التعليم لابنه الأمين فيطلب من الكسائي أن يُروِّيه من الأشعار أعفها، ومن الأحاديث أجمعها لمحاسن الأخلاق، ويذاكره بآداب الفرس والهند.

ويؤخذ من قول للحسن بن سهل أن برنامج الأديب، أن يعرف الضرب على العود، ولعب الشطرنج والصولجان، ويعرف شيئاً من الطب والهندسة والفروسية ويعرف الشعر والنسب، وأيام الناس، ويتعلم أحاديث السمر ومحاضرات المجالس.

ونرى في تراجم كثير من العلماء أنهم ذهبوا أولاً إلى المكاتب، ثم ذهبوا إلى حلقات الدروس حسب ميولهم؛ فمنهم من يتعلم الشعر، ومنهم من يأخذ الحديث وتفسير القرآن، ومنهم الكلام؛ وكثير منهم كان يجمع بين هذه الأشياء، فيلازم شيخاً حتى يأخذ علمه، ثم يتحول إلى حلقة أخرى، وهكذا كانت المناهج مختلفة متشعبة متروكة لاختيار الطالب ورأي المعلم.

رحلة العلماء:

ويتصل بهذا الباب رحلة العلماء من بلد إلى بلد، ومن قطر إلى قطر في طلب العلم، غير مبالين ما يعترضهم من مشقة وعناء وفقر، مع ما في السفر إذ ذاك من صعاب، جعلته ـ كما عبروا عنه ـ قطعة من العذاب، ولعل خير ما يمثل هذا ما روي عن أبي الدرداء، إذ قال:

---

(1) «مناقب أبي حنيفة» للكردري.

«لو أعيتني آية من كتاب الله فلم أجد أحداً يفتحها عليّ إلا رجل ببَرْك الغِمَاد لرحلت إليه»[1].

وجابر بن عبد الله بلغه حديث عن رجل من أصحاب رسول الله، فابتاع بعيراً فشد عليه رحله، ثم سار شهراً حتى قدم الشام[2]. ويقول بُسْر بن عُبَيد الله الحضرمي: «إن كنت لأركب إلى المصر من الأمصار في الحديث الواحد لأسمعه»[3]؛ «وكان مسروق يرحل في حرف، وأبو سعيد يرحل في حرف»[4]. وقال الشعبي: «لو أن رجلاً سافر من أقصى الشام إلى أقصى اليمن ليسمع كلمة حكمة ما رأيت أن سفره ضاع»[5].

وهكذا رحل علماء اللغة إلى البادية يقيدون اللغة والأدب، ورحل علماء الحديث إلى الأمصار المختلفة يقيدون الحديث، ورحل الأدباء إلى نواحي المملكة الإسلامية يأخذون عن أدبائها، ورحل طلاب الفلسفة إلى القسطنطينية وغيرها في طلب الكتب اليونانية للترجمة ـ وكذلك الشأن في كل فرع من فروع العلم.

فالخليل بن أحمد وأبو عمرو بن العلاء وأبو زيد الأنصاري والأصمعي والكسائي يرحلون إلى البادية ويسمعون منهم اللغة والأدب، ويقيدون ما يسمعون.

وكان المحدّثون أنشط الناس لرحيل، وأصبرهم على عناء؛ ذلك أن الصحابة عند الفتح تفرقوا في الأمصار، فمنهم من سكن فارس، ومن سكن العراق، ومن سكن مصر، ومن سكن الشام، ومن سكن المغرب؛ وكان كل هؤلاء يحملون حديثاً عن رسول الله أخذه عنهم التابعون ومن بعدهم، فكان في كل مصر طائفة من الحديث لا تعرف في الأمصار الأخرى، فجدّ العلماء في الرحلة يأخذون الأحاديث عن أهلها، ويجمعون ما تفرق منها، وكان باعثهم الديني يذلل كل عقبة، ويسهل كل مشقة ـ فمثلاً ـ يحيى بن يحيى الليثي البربري الأصل، الأندلسي النشأة، رحل إلى المشرق وهو ابن ثمان وعشرين سنة، فسمع من مالك بن أنس الموطأ في المدينة، ورحل إلى مكة فسمع من سفيان بن عيينة، ورحل إلى مصر فسمع من

---

(1) برك الغماد ضبطه عياض بفتح الباء، وقال غيره بالكسر، وهو موضع بأقصى اليمن كان يضرب إذ ذاك مثلاً في البعد وصعوبة الوصول إليه، ففي الحديث أن سعد بن معاذ والمقداد قالا لرسول الله لو اعترضت بنا البحر لخضناه، ولو قصدت بنا برك الغماد لقصدناه.

(2) «جامع بيان العلم» 1/ 93.

(3) جامع بيان العلم ص 95.

(4) «جامع بيان العلم» ص 94.

(5) جامع بيان العلم ص 95.

الليث بن سعد وعبدِ الله بن وهب وعبدِ الرحمن بن القاسم[1] ـ ومسلمُ بن الحجاج صاحب الصحيح كان بنيسابور ورحل إلى الحجاز والعراق والشام ومصر ومات بنيسابور[2]. والبخاري صاحب الصحيح رحل في طلب الحديث إلى أكثر محدثي الأمصار، وكتب بخراسان والجبال ومدن العراق والحجاز والشام ومصر، وقدم بغداد واجتمع إليه أهلها[3].

وفي الفلسفة رأينا المأمون يرسل بعثة إلى القسطنطينية لإحضار الكتب اليونانية وترجمتها، وفي رواية أخرى أنه أرسل إلى صقلية وإلى قبرص.

ورأينا قبلُ أن حنين بن إسحاق[4] ذهب إلى بلاد الروم، وأجاد تعلم اليونانية ثم عاد إلى البصرة، وأنه رحل في نواحي العراق، وسافر إلى الشام والإسكندرية يجمع الكتب النادرة.

ويروي ياقوت «أن أبا زيد أحمد بن سهل البلخي لما كان في عنفوان شبابه، دعته نفسه إلى أن يسافر من (بلخ) ويدخل إلى أرض العراق، ويجثو بين يدي العلماء، ويقتبس منهم العلوم؛ فتوجه إليها راجلاً مع الحاج، وأقام بها ثماني سنين فطوّف البلاد المتاخمة لها، ولقي الكبار والأعيان، وتتلمذ لأبي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي، وحصل من عنده علوماً جمة، وتعمق في علم الفلسفة، وهجم على أسرار علم التنجيم والهيئة، وبرز في علوم الطب والطبائع، وبحث عن أصول الدين»[5].

والأمثلة على ذلك كثيرة، وهكذا كانت المملكة الإسلامية في سهولة انتقال العلماء من مكان فيها إلى مكان، كأنها رقعة شطرنج وهم بيادقها، فترى العالم في المشرق فإذا هو في الأندلس، وفيما هو في الأندلس إذا هو في العراق، وفيما هو في العراق إذا هو بمصر والشام؛ لا يعوقهم فقر، ولا يفت في عزمهم صعوبة الطريق وأخطاره، سواء عليهم الصحراء وحرها، والبحار وأمواجها، إذ تغلغل في نفوسهم اعتقاد أن طلب العلم جهاد، فمن مات في سبيله مات شهيداً ـ هذا إلى أن العلم عند كثير منهم أصبح مقصداً لا وسيلة، يقصد لذاته، ويرغب فيه للذته، سواء أنتج غنى أو فقراً، وحياة أو موتاً. قال أبو عمرو بن العلاء: قيل

---

(1) «ابن خلكان» 2/ 321.

(2) «ابن خلكان» 2/ 133.

(3) «ابن خلكان» 1/ 649.

(4) «ضحى الإسلام» 1/ 283 وما بعدها.

(5) «معجم الأدباء» 1/ 145.

لمنذر بن واصل كيف شهوتك للأدب؟ قال: أسمع للحرف منه لم أسمعه فتود أعضائي أن لها أسماعاً تتنعم مثل ما تنعمت الآذان. قيل: وكيف طلبك له؟ قال: طلب المرأة المضلة ولدَها وليس لها غيره. قيل: وكيف حرصك عليه؟ قال: حرص المجوع الممنوع على بلوغ لذته في المال[1].

(1) «معجم الأدباء» 1/ 19.

الفصل الثالث

مراكز الحياة العقلية

ذكرنا في الجزء الأول من «فجر الإسلام»[1] نشأة الحركة العلمية في الأمصار المختلفة من بدء الإسلام إلى آخر العصر الأموي، وذكرنا أن أهم مراكز الحياة العقلية في ذلك العصر كانت الحجاز (مكة والمدينة) والعراق (البصرة والكوفة) والشام ومصر؛ وتتبعنا في إيجاز ما دار فيها من علم وما نبغ فيها من علماء، والنواحي العلمية والفنية التي كانت تغلب على كل مصر. وقد ظلت هذه المراكز هي المراكز العقلية بعينها في العصر العباسي، لم يزد عليها إلا بغداد في العراق، وقد أنشأها المنصور، والأندلس وقد أصبحت باستيلاء الأمويين عليها مركزاً هامًّا من مراكز الثقافة؛ فلنستمر في وصف الحركة العلمية في هذه الأمصار، ونرجىء الكلام في الأندلس، ففي نيتنا ـ إن أقدرنا الله ـ أن نفرد لها جزءاً خاصاً من «**ضحى الإسلام**».

الحجاز[2] ـ:

ظلت الحركة العلمية في مكة والمدينة في العصر العباسي سائرة سيرها في العصر الأموي ـ قد كان أكثر ما عرف عن مدرستي مكة والمدينة الحديث، والفقه مبنياً على الكتاب والحديث، فاستمرت هذه الحركة.

ففي مكة ظل العلماء يتلقون العلم طبقة عن طبقة، فقد اشتهر من التابعين من علماء مكة مُجاهد بن جبر، وعطاء بن أبي رَبَاح وغيرهما، وجاء بعدهم طبقة أخرى اشتهر منها عمرو بن دينار، وكان ثقة ثبتاً كثير الحديث، وكان يفتي الناس بمكة فكان فقيهاً ومحدثاً، وقد مات سنة 126 هـ وخلفه في إفتاء الناس في مكة عبد الله بن أبي نَجِيح، وقد مات نحو سنة 132 هـ؛ وجاء بعد هذه الطبقة طبقة أخرى، وهذه هي التي عاشت في العصر العباسي، وأشهرهم عبد الملك بن عبد العزيز بن جُرَيج، وهو رومي الأصل، كان كثير الحديث جدّاً، لَمَزه «الواقدي» فروى «أنه طلب من أبي بكر بن أبي سَبرة أن يكتب له أحاديث سُنن، فكَتب

(1) انظره ص 200 وما بعدها.

(2) رأينا هنا أن نوجز الكلام في وصف الحركة العلمية في مراكزها، مرجئين تفصيلها إلى الكلام على نشأة العلوم والتحدث عن كل علم.

له ألف حديث ثم بعث بها إليه، ما قرأها عليه، ثم كان يحدث بعد ذلك ويقول: حدثنا أبو بكر بن أبي سبرة»[1]؛ وهو من أول المؤلفين في الحديث، وعدّه بعضهم أولهم - وعلى كل حال فقد كان عَلماً من أعلام مدرسة مكة، تلقى عنه الأوْزَاعِيُّ وسفيان الثوري وسفيان بن عُيَيْنة وكثيرون، ومات سنة 150 هـ[2].

واشتهر من الطبقة التي تليه سفيان بن عُيَيْنة، وكان من أشهر المحدثين، كان كوفي الأصل، ثم انتقل إلى مكة وبها مات سنة 198 هـ، وقد أخذ عنه الشافعي وأحمد بن حنبل ومحمد بن إسحاق ويحيى بن أكثم القاضي وغيرهم، وفيه قال الشافعي: لولا مالك وابن عيينة لذهب علْم الحجاز؛ وكان حديثه نحو سبعة آلاف حديث.

ومن طبقة سفيان الفُضَيْل بن عِيَاض، أحد مشاهير الزهاد، وكان أصله من أَبِيوَرْد، ورحل إلى الكوفة ثم رحل إلى مكة وأقام بها، وكان يلقب شيخ الحرم، وظل بها إلى أن مات سنة 187 هـ، وكان كثير الحديث وأخذ عنه كثيرون.

وأما المدينة فاستمرت مدرستها كذلك، فبعد من ذكرنا في **«فجر الإسلام»** نبغ في المدينة ربيعة الرَّأْي، كان فقيه أهل المدينة، وكان يجلس في المسجد وحوله أشراف المدينة يأخذون عنه، وقد أخذ عنه الليث بن سعد ويحيى بن سعيد القَطّان، وأشهر تلاميذه مالك بن أنس، وقد قال فيه مالك: ذهبت حلاوة الفقه منذ مات ربيعة؛ توفي سنة 136 هـ.

وخلفه في إمامة العلم بالمدينة مالك بن أنس، وسيأتي الكلام في مدرسته عند الكلام في التشريع.

وقد نبغ بالمدينة في هذا العصر من العلماء في نحوٍ آخر من العلم محمد بن عمر الواقدي شيخ المؤرخين «فكان عالماً بالمغازي والسيرة والفتوح وباختلاف الناس في الحديث والأحكام» وألف في ذلك الكتب الكثيرة - مما عد أساساً من أسس التاريخ - وقد استعان الرشيد به عند زيارته المدينة في تعرف الآثار الإسلامية بها، ومعرفة مشاهدها، وكان اتصاله به وبالبرامكة وقتذاك سبباً في رحلته بعدُ إلى العراق.

على كل حال كانت مدرستا الحجاز في مكة والمدينة من أكثر المصادر، وخاصة فيما

---

(1) «طبقات ابن سعد» 5/ 361.

(2) اعتمدنا في الكلام في علماء مكة والمدينة على «ابن سعد» و «ابن خلكان» و «التهذيب» و «خلاصة تذهيب التهذيب» لابن حجر.

يتعلق بالحديث، وما ينبني عليه من فقه، وما يتصل بذلك من أخبار وسير، وذلك طبيعي لأن مكة منشأ النبي ﷺ، والمدينة مُهَاجَرُه، وكلاهما منبت الصحابة من مهاجرين وأنصار، عاشروا النبي وحدثوا عنه، وحكوا ما رأوا وما سمعوا من أقوال وأفعال، وتناقل التابعون عنهم ما سمعوا، ونقل عنهم من أتى بعدهم.

وقد كانت حركة الحج الدائمة سبباً في اتصال العالم الإسلامي بعلماء مكة والمدينة، ينتهزون فرصته فيجتمعون بعلمائهما، يروون عنهم ويروونهم، ويرجعون إلى بلادهم يحملون ما أخذوا وينشرون ما تلقَّوا، وتراجم المحدثين والأخباريين دليل على ذلك.

* * *

أما الناحية الأخرى التي اشتهر بها الحجاز في العصر الأموي، أعني الغناء والفُكاهة ـ وهي التي شرحنا أسبابها في **«فجر الإسلام»** ـ فقد استمرت كذلك في بدء العصر العباسي، فقد ظللنا نرى الحجاز يُصْدِر مغنين إلى العراق؛ فيحدثنا صاحب **«الأغاني»** أن أحمد بن صَدَقة كان أبوه حجازياً مغنياً قدم على الرشيد[1]، وأن دَنَانير المغنية الشهيرة بالعراق كان أصلها من المدينة[2]، وأن يحيى المكِّي أحد المغنين كان قدم مع الحجازيين الذين قدموا على المهدي في أول خلافته[3]، وأن ابن جامع المغني أصله قرشي من مكة[4]، وأن يزيد حوراء كان مغنياً من أهل المدينة، وقدم على المهدي في خلافته فغناه[5].

ولكن يظهر لي أن ازدهار الفن في الحجاز أخذ يضعف ضعفاً بيناً في الدولة العباسية، وأن هؤلاء الواردين على العراق في الأيام الأولى من العباسيين لم يكونوا إلا بقايا الازدهار في العصر الأموي، وسبب ذلك أمور؛ أهمها فيما أرى:

1 ـ أن الحجازيين قد خرجوا على أبي جعفر المنصور مع محمد بن عبد الله بن الحسن، فلما انهزموا وقُتل محمد بن عبد الله نكل المنصور بالحجازيين وشدّد عليهم ومنعهم المال، فوقع الحجازيون في الفقر، والفقر ـ من غير شك ـ يودِي بالفن والفنّانين؛ ولئن كان علم الحديث والفقه لم يتأثرا كثيراً بهذا الحادث وتأثر الغناء فذلك طبيعي، لأن الباعث

---

(1) «الأغاني» 19/ 138.
(2) الأغاني 16/ 137.
(3) الأغاني 6/ 17.
(4) الأغاني 6/ 70.
(5) الأغاني 3/ 73.

الديني كان كافياً في حمل الناس على طلب العلم الديني مهما أصابهم من فقر وجوع: أما الغناء فمظهر ترف وطرب، فالفقر يحجزه والجوع يميته؛ جاء في «**الأغاني**»: «أن المهدي لما ولي الخلافة وحج، فرّق في قريش والأنصار وسائر الناس أموالاً عظيمة، ووصلهم صلات سَنِيّة فحسنت أحوالهم بعد جهد أصاب الناس في أيام أبيه لتسرحهم مع محمد بن عبد الله بن حسن»[1].

وسبب آخر: وهو أن الدولة الأموية كانت عربية النزعة ـ كما أبنّا ـ ولما انحصرت الخلافة في البيت الأموي انصرف فِتْيانُ من عداهم من القرشيين إلى اللهو والترف، وكان الأمويون يعينونهم على ذلك بالمال ونحوه اتقاءً لشرهم، ورغبة في ألا يفكروا في السياسة وشؤونها؛ فلما جاء العباسيون كان الغنى والمال والجاه للفرس، ودولتهم في العراق، وتبع ذلك ضعف قيمة العرب وجزيرتهم، فجُنْد العرب أقل عدداً من غيرهم، وحُظْوة العرب عند الخلفاء ليست كحظوة الفرس، والمناصب الكبيرة كالوزارة وما إليها في يد الفرس لا العرب ـ وهذا كله يستتبع أن المال الذي يصب في جزيرة العرب كان يقل شيئاً فشيئاً، وأهمية العرب ونظر الخلفاء إليهم يضعف شيئاً فشيئاً، ولهذا أثر غير قليل في الفن وضعفه وتحوله من الجزيرة إلى العراق، حيث المال الكثير، والترف الوفير.

وفي الواقع نرى أن جزيرة العرب أخذت في العصر العباسي تعود إلى بداوتها الأولى، وتنكمش وتقل علاقتها السياسية والاجتماعية بغيرها من البلدان؛ وفي هذا ضعف لماليتها، وقضاء على فنونها لا على علمها الديني، فرغبة الثواب من الله كفيلة بتأييده والجد فيه، وكلما زاد الفقر كان طلاب العلم الديني أميل إلى الإخلاص وأرغب في الثواب.

العراق:

في الحق أن العراق في ذلك العصر كان أهم مراكز الحياة العقلية في فروع العلم والفن، من تفسير وحديث وفقه، ومن لغة ونحو وصرف، ومن ترجمة كتب فلسفية وجِدٍّ في تفهمها والتعليق عليها، ومن مذاهب كلامية، ومن علوم طبية ورياضية، ومن غناء وموسيقى ونقش وتصوير، ومن تأليف في كل هذه العلوم والفنون؛ ولذلك أسباب أشرنا إليها قبل[2].

قال المقدسي في «إقليم العراق»: هذا إقليم الظرفاء، ومنبع العلماء، لطيف الماء،

(1) «الأغاني» 3/ 94.

(2) انظر: «فجر الإسلام» ص 218 وما تقدم في الفصل الأول من هذا الجزء.

عجيب الهواء، ومختار الخلفاء، أخرج أبا حنيفة فقيه الفقهاء، وسُفْيَان سيد القرّاء، ومنه كان أبو عبيدة والفَرّاء، وأبو عمرو صاحب القُرّاء، وحمزة والكسائي وكل فقيه ومقرىء وأديب، وسريّ وحكيم وداهٍ وزاهد ونجيب، وظريف ولبيب. . . . أليس به البصرة التي قوبلت بالدنيا، وبغداد الممدوحة في الورى، والكوفة الجليلة وسَامَرًّا»[1].

وقد كان أهم مراكز العراق في العهد الأموي البصرة والكوفة، وكان التنافس بينهما شديداً، وفي العصر العباسي ظل هذا التنافس، ودخل في المنافسة بلد جديد هو بغداد التي أنشأها أبو جعفر المنصور ـ وكان التنافس العلمي بين هذه المدن الثلاث في العصر العباسي أشد منه في العصر الأموي تبعاً لنمو الحركة العلمية، فالبصريون والكوفيون والبغداديون في النحو، وفي الصرف، وفي اللغة، وفي الأدب، وفي الكلام، وفي غيرها؛ وكل جماعة من العلماء تتعصب لبلدها ولمذهبها العلمي ـ قال أبو عمرو بن العلاء البصري لأهل الكوفة: «لكم حَذْلقة النَّبَطِ وصلَفُهم ولنا دهاء فارس وأحلامهم»[2]. وقد دارت مفاخرات كثيرة بين البصريين والكوفيين في العصر العباسي، ربما كان أوفاها ما حكاه «ابن الفقيه» في كتابه **«البلدان»**؛ فخر جغرافي، وفخر تاريخي، وفخر علمي، كانوا يتناظرون في حضرة الخلفاء كالمناظرة بين يدي السفاح[3]، وكانوا يتناظرون عند الأمراء كالمناظرة عند يزيد بن عمر بن هبيرة[4]، وكانوا يتناظرون في مجالسهم الخاصة[5] وفي كتبهم وتآليفهم؛ ولنوجز هنا أهم مفاخر كل من البلدين.

فخر الكوفيون بأن جنودهم في الحرب الأولى مع الفرس كان لهم الحظ الأوفر، حتى كانت لهم اليد الطولى في إخراج كسرى من بلاده وإباحة ملكه، وأنهم ناصروا علي ابن أبي طالب يوم الجمل، وكان معه من الكوفيين تسعة آلاف رجل وأن الكوفة أنجبت ممن نزل بها من تميم محمد عُميْر بن عُطَارِد بن حاجب بن زرَارَة، والنعمان بن مقرّن الصحابي الجليل، وقائد جيوش المسلمين في عهد عمر بن الخطاب، وشبَث بن رِبْعِيّ التميمي، قائد أهل البصرة مع مصعب بن الزبير لقتال المختار إلى كثير غيرهم؛ وفخروا بأن علي بن أبي طالب

(1) أحسن التقاسيم ص 113.
(2) «البيان والتبيين» 2/ 89.
(3) انظرها في ابن الفقيه ص 167.
(4) المصدر نفسه ص 175.
(5) انظر «عيون الأخبار» 1/ 217 و 308.

أقام بين أظهرهم، وعبد الله بن مسعود كان مؤذنهم ومعلمهم وشريحاً كان قاضيهم، وأن نحواً من سبعين صحابياً نزلوا بينهم، وأن من علمائها وصلحائها أوَيْساً الْقَرَني والربيع بن خَيْثَمَ والأَسودَ بن يزيد وعلقمة ومسروقاً وسعيد بن جُبَيْر، وكلهم من سادة التابعين، والحافظ الفقيه المحدّث أعرف الناس بالمغازي وأيام العرب والفرائض والغريب والشعر، وهو عامر بن شَرَاحِيل الشَّعْبِي؛ وكان بالكوفة فرسان العرب الأربعة: عَمْرو بن معديكَرِب، والعَبّاس بنِ مِرداس، وطُلَيْحة بن خُوَيْلد، وأبو مِحْجَن الثقفِي؛ وأن الكوفيين كانوا جند سعد بن أبي وقّاص يوم القادسية، وأصحاب الجمل وصفّين، ونهاوند؛ ومنهم الأشتر النخعي، وعروة بن زيد الطائي، وعبد الرحمن ابن محمد بن الأشعث ـ وعيّروا البصريين بأنهم قاتلوا عليًّا يوم الجمل، وأن البصرة من العراق بمنزلة المثانة من الجسد ينتهي إليها الماء بعد تغيره وفساده.

وفخر الكوفيون على البصريين أيضاً بخصب الكوفة وحسن موقعها، فهم يقولون: «إن الكوفة سفلت عن الشام ووبائها، وارتفعت عن البصرة وعمقها، فهي مَرِيئة مَرِيعَة، بَرّيّة بَحْرِيّة، إذا أتتنا الشَّمال هبت مسيرة شهر على مثل رضراض الكافور، وإذا هبت الجنوب جاءتنا بريح السواد ووورده وياسمينه، وخيريه وأَتْرُجِّه، ماؤنا عذب، ومُحْتَشُّنَا خِصْب»[1]. وقال الأحنف بن قيس (وهو بصري): «نزل أهل الكوفة في منازل كسرى بن هُرْمُز بين الجنان الملتفة، والمياه الغزيرة، والأنهار المطّرِدَة؛ تأتيهم ثمارهم غَضّة لم تُخْضَد ولم تُفْسَد، ونزلنا أرضاً هَشّاشة، في طرفٍ فلاة وطرفٍ ملح أجاج في سَبَخَة نشّاشة، لا يَجِفُّ ثراها ولا ينبت مرعاها، يأتينا ما يأتينا في مثل مَرِيء النعامة»[2].

وفخر الكوفيون كذلك بمسجدها العظيم ومجاورتها النهر العظيم وهو الفرات.

وفخر البصريون بعظمائهم كالأحنف بن قيس (سيد تميم البصرة) والحكم بن الجَارُود (سيد عبد القيس البصرة) ومالك بن مِسْمع (سيد بكر البصرة) وقتيبة بن مسلم (سيد قيس البصرة) وأن ليس نظراؤهم في الكوفة مثلهم في السؤدد، وفخروا بأنس بن مالك خادم رسول الله، وبالحسن البصري سيد التابعين، وابن سِيرِين؛ وعيّروا الكوفيين بأنه ظهر بينهم المختار المتنبي فتبعوه حتى أتى البصريون فقتلوه في أصحابه، وبأنهم خذلوا الحسين بن علي حتى قتل.

---

(1) كتاب «البلدان» لابن الفقيه 164.

(2) «البلدان» ص 166.

وفخر البصريون بأنهم «أكثر أموالاً وأولاداً، وأطوع للسلطان، وأعرف برسوم الإسلام».

كذلك من أهم مفاخر البصريين «المِرْبد»، وله أثر كبير في حياتهم العقلية، وخاصة اللغوية ـ والمربد ضاحية من ضواحي البصرة، في الجهة الغربية منها مما يلي البادية، بينه وبين البصرة نحو ثلاثة أميال، أنشأه العرب على طرف البادية سوقاً يقضون فيه شؤونهم قبل أن يدخلوا الحضر أو يخرجوا منه ـ وقد كان المربد في الإسلام صورة معدلة لعكاظ في الجاهلية ـ كان مجتمع العرب من الأقطار يتناشدون فيه الأشعار ويبيعون ويشترون.

وكان في عصر الخلفاء الراشدين والأمويين مركزاً سياسياً وأدبياً، نزلت فيه عائشة أم المؤمنين بعد مقتل عثمان تطالب بدمه وتؤلّب الناس على عليّ؛ وكان المربد مركزاً للمهاجاة بين جرير والفرزدق والأخطل، وأنتج ذلك نوعاً من أقوى الشعر الهجائي، كالذي نقرؤه في النقائض، وكان لكل من هؤلاء الشعراء حلقة ينشد فيها شعره، وحوله الناس يسمعون. جاء في «**الأغاني**»: «وكان لراعي الإبل والفرزدق وجلسائهما حلقة بأعلى المربد بالبصرة»[1].

واستمر المربد في العصر العباسي، ولكنه كان يؤدي غرضاً آخر غير الذي كان يؤديه في العهد الأموي؛ ذلك أن العصبية القبلية ضعفت في العصر العباسي بمهاجمة الفرس للعرب، وأحس العرب بما هم فيه جميعاً من خطر من حيث هم أمة لا فرق بين عدنانيهم وقحطانيهم، ولكنهم لم يستطيعوا المقاومة، فقوي نفوذ الفرس وغلبوا العرب على أمرهم، وبدأ الناس في المدن كالبصرة يحيون حياة اجتماعية هي أقرب إلى حياة الفرس منها إلى حياة العرب، وانصرف الخلفاء والأمراء عن مثل النزاع الذي كان يتنازعه جرير والفرزدق والأخطل، وظهرت العلوم تزاحم الأدب والشعر، وفشا اللحن بين الموالي الذين دخلوا في الإسلام، وأفسدوا حتى على العرب الخالصة لغتهم، فتحول المربد يؤدي غرضاً يتفق وهذه الحياة الجديدة.

أصبح المربد غرضاً يقصده الشعراء لا ليتهاجَوْا، ولكن ليأخذوا عن أعراب المربد الملكة الشعرية، يحتذونهم ويسيرون على منوالهم، فيخرج إلى المربد بشار وأبو نوّاس وأمثالهما، ويخرج إلى المربد اللغويون يأخذون عن أهله ويدوّنون ما يسمعون؛ رَوَى القالي في الأمالي عن الأصمعي قال: «جئت إلى أبي عمرو بن العلاء فقال لي: من أين أقبلت يا

(1) «الأغاني» 7/ 49.

أصمعي؟ قال: جئت من المربد؛ قال: هات ما معك، فقرأت عليه ما كتبت في ألواحي، فمرت به ستة أحرف لم يعرفها، خرج يعدو في الدرجة وقال: «شمرت في الغريب» أي غلبتني[1].

والنحويون يخرجون إلى المربد يسمعون من أهله ما يصحح قواعدهم ويؤيد مذاهبهم، فقد اشتد الخلف بين مدرسة البصرة ومدرسة الكوفة في النحو وتعصب كل لمذهبه، وكان أهم مدد لمدرسة البصرة هو المربد؛ وفي تراجم النحاة نجد كثيراً منهم كان يذهب إلى المربد يأخذ عن أهله. ويخرج الأدباء إلى المربد يأخذون الأدب، من جمل بليغة وشعر رصين وأمثال وحكم، مما خلفه عرب البادية وتوارثوه عن آبائهم، كما فعل الجاحظ؛ يقول ياقوت: إن الجاحظ أخذ النحو عن الأخفش، وأخذ الكلام عن النَّظّام، وتلقف الفصاحة من العرب شفاهاً بالمربد[2].

ثم جاءت بغداد ففخرت على البصرة والكوفة معاً، قالوا: «إنها وسط الدنيا وسرة الأرض، والمدينة العظمى التي ليس لها نظير في مشارق الأرض ومغاربها، سعة وكبراً وعمارة، سكنها أصناف الناس، وانتقلوا إليها من جميع البلدان.. وهي مدينة بني هاشم ودار ملكهم ومحل سلطانهم. وباعتدال هوائها وعذوبة مائها حسنت أخلاق أهلها، ونضرت وجوههم، وانفتقت أذهانهم، حتى فضلوا الناس في العلم والفهم والأدب والنظر والتمييز... فليس عالم أعلم من عالمهم ولا أروى من راويتهم، ولا أجدل من متكلمهم، ولا أعرب من نحويهم، ولا أصح من قارئهم، ولا أمهر من متطببهم، ولا أحذق من مغنيهم، ولا ألطف من صانعهم»[3]، وقد كثر علماؤها والراحلون إليها حتى ألف الخطيب البغدادي كتابه «**تاريخ بغداد**» ضمنه من تراجم علمائها وزهادها وأدبائها نحواً من 7831 ترجمة. ويقول الجاحظ في بغداد على لسان بعض الجند: «إن الدنيا كلها معلقة بها وصائرة إلى معناها.... وجميع الدنيا تبع لها، وكذلك أهلها لأهلها، وفُتّاكها لفتاكها، وخلاعها لخلاعها، ورؤساؤها لرؤسائها، وصلحاؤها لصلحائها»[4].

* * *

(1) «الأمالي» 3 ص 182.

(2) «معجم الأدباء» 6 ص 56.

(3) «الأعلاق النفيسة» لابن رسته 233 وما بعدها، وقد اعتمدنا في الكلام على العراق ومفاخرة البلدان على المكتبة الجغرافية وهي ثمانية أجزاء.

(4) «رسائل الجاحظ» طبع أوروبا ص 16.

ومن هذا كله نلمح ظاهرة جديدة، وهي العصبية للقطر ثم للبلد، فالعراقيون يتعصبون للعراق على الحجاز، والحجازيون يتعصبون للحجاز على العراق؛ ثم في القطر الواحد يتعصب الكوفيون للكوفة على البصرة، والبصريون للبصرة على الكوفة، والبغداديون لبغداد على البصرة والكوفة وغيرهما ونحو ذلك، ونرى أن هذا النوع من العصبية أخذ يقوى ويزداد في العصر العباسي، ويحل محل العصبية القَبَلِيّة التي كانت عماد العيشة العربية، والظاهر أنهم تأثروا في ذلك بالفرس، لأنا نعلم من تاريخهم أنهم قليلو العناية بالعصبية القبلية، شديدو العناية بالعصبية البلدية، كما نقلنا ذلك قبل؛ فقد كان الخراساني يتعصب لخراسان، والسجستاني لسجستان، والدينوري لدِينَوَر وهكذا. وغلبت هذه النزعة في العصر العباسي حتى على العرب، لضعف شأنهم وغلبة الفرس عليهم من الناحية الاجتماعية ـ وقد رأينا أنّ أثر ذلك انتقل إلى العلم، فالفقه العراقي يقف أمام الفقه الحجازي، ولكلٍّ متعصبون، ولكلٍّ لون، ومدرسة البصرة في النحو تناهض مدرسة الكوفة فيه، ولكل متعصبون، ثم تظهر في النحو مدرسة بغدادية، لها طابعها الخاص، ولها لونها، ولها متعصبوها؛ ويظهر نزاع بين رجال الاعتزال البصريين ورجال الاعتزال البغداديين، ولكلٍّ مذهب في الجوهر الفرد ونحوه، ولكلٍّ أنصار؛ وهكذا في فروع العلم المختلفة، مما سنعرض له في إيضاح عند الكلام في العلوم تفصيلاً إن شاء الله.

وهذه العصبية حملت على وضع الأخبار في مزايا البلاد وعيوبها، وأُثِرَت الأقوال المتناقضة بعضها يذم المصر وبعضها يمدحه، وبعض هذه الأخبار صحيح وبعضها مكذوب، وبعضها يتناول الأخلاق، وبعضها يتناول العلم، وبعضها وضع على سبيل الحقيقة، وبعضها على سبيل الرواية والتمثيل ـ وهذه الأقوال بعضها وُضِع على أثر ما كان بين الشاميين والعراقيين من قتال، فقد انحاز الشاميون إلى معاوية، والعراقيون إلى عليّ، فتراموا بالأقوال كما تراموا بالسهام، وبعضها قيل على أثر النزاع العلمي بين الشاميين والعراقيين وغيرهم، ولنسق لك بعض أمثلة على ذلك:

فمن ذلك ما روي عن عليّ أنه قال لأهل العراق: «والله لوددت أن أصرفكم صرف الدينار بالدراهم، عشرة منكم برجل من أهل الشام»، وذلك لما رأى من اجتماع الشاميين على معاوية واختلاف العراقيين على عليّ. ومثل ما قيل: «إذا كان علم الرجل حجازياً، وخلقه عراقياً، وطاعته شامية فناهيك به فإنه قد كمل»، وقالوا: «إن الله خلق أربعة أشياء وأردفها أربعة، خَلَقَ الجدب وأردفه الزهد وأسكنه الحجاز؛ وخلق العفة وأردفها الغفلة

وأسكنها اليمن؛ وخلق الريف وأردفه الطاعون وأسكنه الشام؛ وخلق الفجور وأردفه الدرهم وأسكنه العراق». وروى الجاحظ: «قال الدِّين: أسكن الحرمين، قالت الأمانة: وأنا معك؛ وقال الغِنى واليسار: أسكن مصر، قال الذل: وأنا معك؛ وقال السخاء: أسكن الشام، قالت الشجاعة: وأنا معك؛ وقال العقل: أسكن العراق، قالت المروءة: وأنا معك؛ وقالت التجارة: أسكن الخوزستان وأصبهان، قالت النذالة: وأنا معك؛ وقال الجفاء: أسكن المغرب، قال الجهل: وأنا معك؛ وقال الفقر: أسكن اليمن، قالت القناعة: وأنا معك».

ومن الناحية العلمية قالوا: «من أراد المناسك فعليه بأهل مكة، ومن أراد مواقيت الصلاة فعليه بأهل المدينة، ومن أراد السِّيَر فعليه بأهل الشام، ومن أراد شيئاً لا يعرف حقه من باطله فعليه بأهل العراق». وقيل لمحدّث: أي الحديث أصح؟ قال: حديث أهل الحجاز. قيل: ثم مَنْ؟ قال: حديث أهل البصرة. قيل: ثم من؟ قال: أهل الكوفة. قيل: ثم مَنْ؟ فنفض يده ـ وتنابزوا فعُيّر أهل المدينة بالسماع والقيان، وأهل مكة بالمتعة، وأهل العراق بالنبيذ، وأهل الشام بالطُّلا[1]، إلى كثير من أمثال هذا؛ وكلها تدل على أمرين:

1 ـ فحص الناس لخصائص كل بلدة من مزايا وعيوب علمية وخلقية.

2 ـ عصبية كل قوم لبلادهم ودفع السوء عنها ورميهم به لغيرهم.

مصر[2] ـ:

كانت في مصر حركة دينية واسعة النطاق، مركزها جامع عمرو بالفسطاط، وكانت نواة هذه الحركة الصحابة الذين جاؤوا لفتح مصر وبعده واستوطنوها، وقد أفردهم بعضهم بالتأليف كما فعل محمد بن الربيع الجيزي، فقد ألف كتاباً فيمن دخل مصر من الصحابة، عد فيه مائة ونيفاً وأربعين صحابياً، وأورد فيه أحاديثهم، وقد عقب عليه بعضهم فاستدركوا ما فاته منهم[3]؛ ومن أشهر هؤلاء الصحابة أبو ذر والزبير بن العوام وسعد بن أبي وقّاص؛ وكان هؤلاء الصحابة يحملون الحديث عن رسول الله ﷺ، منهم من يحمل الحديث الواحد، ومنهم من يحمل الحديثين، ومنهم من يحمل أكثر ـ وبعض الأحاديث لم تكن تُعرف إلا عنهم كالذي روي «أن جابر بن عبد الله الأنصاري سمع وهو بالمدينة أن عقبة بن عامر

---

(1) انظر: في هذا «عيون الأخبار» و «تاريخ ابن عساكر» في مواضع متفرقة منه.

(2) انظر: ما كتب عن ذلك في «فجر الإسلام»، فقد أوجزنا الكلام هنالك وبسطناه هنا بعض البسط.

(3) انظر: «حسن المحاضرة» 1/ 78 و «طبقات ابن سعد».

الجُهَنِيّ[1] عنده حديث في القِصَاص، فخرج إلى السوق فاشترى بعيراً ثم شد عليه رحله، وسار شهراً حتى وصل إلى مصر، ولقي حامل الحديث، فقال له: ما الذي جاء بك؟ قال: حديث تُحدّث به عن رسول الله في القصاص لم يبق أحد يحدث به عن رسول الله غيرك، أردت أن أسمعه منك قبل أن تموت أو أموت». وقد تلقى عن هؤلاء الصحابة حديثَهم كثير من التابعين. وهكذا تكوّنت مدرسة أول أساتذتها الصحابة، فأخذ عنهم التابعون وأخذ عن التابعين تابعوهم؛ وقد عُد هؤلاء الصحابة مصريين لنزولهم في مصر واستيطانها، ولذلك يلقبهم المحدثون بالمصريين؛ وقد أخذت أحاديث هؤلاء المصريين من الصحابة والتابعين، ووردت في كتب الحديث الستة المشهورة. وهذه المدرسة بدأت ساذجة بسيطة، يسمع أحدهم الحديث فيحفظه أو يكتبه، ثم نمت بالتدريج فتخصص قوم للعلم يتدارسونه، يدرسون القرآن ويدرسون الحديث ويستنبطون منهما الأحكام - ونبغ من هذه المدرسة المصرية جماعة كبيرة من العلماء المجتهدين، من أولهم وأشهرهم سُلَيْم بن عِتْر التُّجيبي، كان من التابعين «وهو أول من قصّ بمصر سنة 39 هـ. وولاه معاوية القضاء سنة 40 هـ، فأقام قاضياً عشرين سنة، وهو أول من أسجل بمصر سجلاً في المواريث؛ مات بدمياط سنة 75 هـ»[2] وكان يقال له: «عالم مصر وقاضيها»[3]. تولى القَصَص فكان يعظ الناس ويذكرهم، وتولى القضاء فكان له أحكام مأثورة[4]، كما كان له أثر في تنظيم القضاء من حيث التسجيل كما رأيت؛ وعلى الجملة فقد كان من شخصيات مصر البارزة في أيامها الإسلامية الأولى، شهد فتح مصر، واستُخْلف على خراج مصر في عهد عثمان، وولي القضاء لمعاوية؛ فكان فيه كفايتان: كفاية علمية في قصصه وأحكامه، وكفاية إدارية في تنظيم الخراج والقضاء.

كذلك كان من مشهوري مدرسة مصر عبد الرحمن بن جُحَيْرة أبو عبد الله الخَوْلاني، ولي القضاء لعبد العزيز بن مروان، وجمع إليه القضاء والقصص وبيت المال، وأثرت عنه أحكام كثيرة في مسائل مشكلة[5]، وقد ولي القضاء اثنتي عشرة سنة، وتوفي سنة 83 هـ؛ وقد روى له مسلم في صحيحه ووثقه النَّسائي.

---

(1) في رواية أخرى أن الذي كان عنده الحديث هو عبد الله بن أنيس الجهني.

(2) «حسن المحاضرة» 1/ 129.

(3) «النجوم الزاهرة» 1/ 194.

(4) انظر: «تاريخ ولاة مصر وقضاتها» للكندي 309.

(5) انظر: «ولاة مصر وقضاتها» ص 317 وما بعدها.

وجاء مصر نافع مولى ابن عمر وحامل علمه وفقيه الحجاز وشيخ مالك، أرسله عمر بن عبد العزيز إلى مصر يعلمهم السنن فأقام فيهم مدة[1].

ومن الشخصيات القوية في تاريخ مصر العلمي، يزيد بن أبي حبيب الأزدي بالولاء، كان عالم مصر في عصره قال فيه الليث بن سعد: يزيد عالمنا وسيدنا؛ وهو أحد ثلاثة عهد إليهم عمر بن عبد العزيز بالفتيا في مصر، جمع ناحيتين كبيرتين من نواحي العلم: **إحداهما**: الناحية التاريخية، فيروى عنه الكثير في فتوح مصر وفتنها وحروبها؛ **والثانية**: الناحية الفقهية، فكان واسع العلم في الحلال والحرام، حتى قيل فيه: «إنه أول من أظهر العلم بمصر والمسائل في الحلال والحرام؛ وقبل ذلك كانوا يتحدثون في الترغيب والملاحم والفتن»[2]. ففي هذا النص دليل على أنه لوَّن مدرسة مصر بلون جديد هو لون التشريع، وكان قبل ذلك لها لون القصص والوعظ، وهو الذي عبروا عنه بالترغيب، ولون التاريخ، وهو الذي عبروا عنه بالملاحم والفتن ـ وواضح أنه لم يخلق هذا اللون خلقاً، وإنما قوّاه وأزهاه، توفي سنة 128 ، وله الفضل في تكوين رجلين عظيمين في تاريخ مصر العلمي: أحدهما عبد الله بن لَهيعَة، والآخر الليث بن سعد، وهما من أعلام المدرسة المصرية في العصر العباسي.

فأما ابن لَهيعَة فعربي حضرمي (من حضرموت)، كان كثير الحديث، كثير الأخبار، كثير الرواية، متشيعاً، لم يثق به بعض المحدّثين: وقد ولي قضاء مصر نحو عشر سنين لأبي جعفر المنصور من سنة 155 هـ لسنة 164 هـ. وقد روي عنه الكثير من أخبار مصر وفتحها وأحداثها ورجالها؛ قال الذهبي: «كان ابن لهيعة من الكتّابين للحديث، والجمَّاعين للعلم والرحالين فيه؛ ولقد حدثني «شَكَّر» أخبرنا يوسف بن مسلم عن بشر بن المنذر قال: كان ابن لهيعة يكنى أبا خَرِيطَة، وذاك أنه كانت له خريطة معلقة في عنقه. فكان يدور بمصر، فكلما قدم قوم كان يدور عليهم، فكان إذا رأى شيخاً سأله: من لقيت؟ وعمن كتبت؟»[3]؛ توفي سنة 174 هـ.

وأما الليث بن سعد فأصله من أصبهان بفارس، نزح أهله إلى مصر، وهو مولى لفَهْم[4]؛ وقد ولد في قرية مصرية سنة 94 هـ اسمها قلقشندة (من قرى القليوبية)، وتعلم على

---

(1) «حسن المحاضرة» 1/ 130.

(2) «حسن المحاضرة» 1/ 131.

(3) «النجوم الزاهرة» 1/ 77.

(4) فهم قبيلة من قيس عيلان.

شيوخ مصر، أشهرهم يزيد بن أبي حبيب، ثم رحل إلى الحجاز وسمع من شيوخها، أمثال عطاء بن أبي رباح، ونافع مولى ابن عمر، وهشام بن عروة، ثم رحل إلى العراق وسمع من علمائه ـ وكان غنيًّا سرياً سخياً، كانت له أملاك واسعة في الجيزة، قيل: إن دخله في العام كان خمسة آلاف دينار، وكان كثير الصِّلات للعلماء وذوي الحاجات، يرحل من الإسكندرية في ثلاث سفائن: سفينة فيها مطبخه، وسفينة فيها عياله، وسفينة فيها أضيافه؛ يصل المحدّثين والفقهاء، فيُهدِي إلى مالك بالحجاز المرة بعد المرة، ويقول لمالك مرة في آخر كتابه: «ولا تترك الكتابَ إليَّ بخبرك وحالك وحال ولدك وأهلك، وحاجة إن كانت لك أو لأحد يوصل لك، فإني أُسَرُّ بذلك ـ كتبت إليك ونحن صالحون معافون والحمد لله، نسأل الله أن يرزقنا وإياكم شكر ما أولانا وتمام ما أنعم به علينا، والسلام عليك ورحمة الله»[1]. وكتب إليه مالك مرة أن عليه ديناً فبعث له بخمسمائة دينار. واحترقت دار ابن لهيعة مرة فوصله بألف دينار ـ وهكذا كان كثير العطاء حتى ليروون أنه قال: «ما وجبت عليّ زكاة قط منذ بلغت» مع كثرة دخله كما رأيت.

وناحيته العلمية كناحيته المالية غزيرة فياضة، قال يحيى بن بكير: ما رأيت فيمن رأيت مثل الليث، وما رأيت أكمل منه، كان فقيه البلد، عربي اللسان، يحسن القرآن والنحو، والحديث والشعر والمذاكرة؛ إلى أن عد خمس عشرة خصلة[2]. والمحدثون يثقون بحديثه كل الثقة، روت عنه كل الكتب الستة الصحيحة؛ وقال فيه أحمد بن حنبل: «ما في هؤلاء المصريين أثبت من الليث... ما أصح حديثه».

وقدرته الفقهية قدرة فائقة، فهو يقرن بمالك، بل يقول الشافعي: «الليث أفقه من مالك، إلا أن أصحابه لم يقوموا به. وفي رواية ضيعه قومه، وفي أخرى ضيعه أصحابه». وفي الواقع لو تعصب المصريون لمن نبغ منهم لاحتفظوا بمذهبه، ولكانوا أتباعه، ولكن «زامر الحي لا يطرب» و «أزهد في عالم أهله»؛ وكان مما أعان على ذلك أنه لم يدوِّن مذهبه في كتب، ولم يرزق بأصحاب كما كان أبو يوسف ومحمد لأبي حنيفة، والبُوَيْطِي والمُزَنِيّ والربيع للشافعي، فضاع مذهبه. وقد بقي لنا من آثاره رسالة صغيرة، بعث بها إلى مالك يناقشه فيها في رأيه في العمل بإجماع أهل المدينة، ويناقشه في بعض آرائه مناقشة بديعة قوية هادئة، فيقول له: «ومن ذلك أنك تذكر أن النبي ﷺ لم يعط الزبير بن العوام

(1) أعلام الموقعين.

(2) ابن حجر في الرحمة الغيثية 6.

إلا لفرس واحد، والناس كلهم يحدّثون أنه أعطاه أربعة أسهم لفرسين، ومنعه الفرس الثالث، والأمة كلهم على هذا الحديث: أهل الشام وأهل مصر وأهل العراق وأهل إفريقية، لا يختلف فيه إثنان، فلم يكن ينبغي لك ـ وإن كنت سمعته من رجل مَرْضِيّ ـ أن تخالف الأمة أجمعين».

طلبه المنصور للقضاء فأبى وقال: «إني أضعف عن ذلك، إني رجل من الموالي؛ قال المنصور: ما بك ضعف معي، إلا ضعف بدنك، أتريد قوة أقوى مني؟ فأما إذ أبيت فدلني على رجل». ولم يعذبه المنصور على إبائه كما فعل بمالك وأبي حنيفة ـ وهذا يؤيد ما نرى من أن تعذيبهما لم يكن لامتناعهما عن القضاء فحسب، بل لاتهامهما بالعلوية، واستنتاج المنصور من إبائهما أنهما لا يريان معاونة دولته ـ كما سيأتي ـ ولم يرَ ذلك في الليث.

وكان له المنزلة الكبرى عند الأمراء يستشيرونه في مهام الأمور. قال في النجوم الزاهرة: «كان الليث كبير الديار المصرية ورئيسها، وأمير من بها في عصره، بحيث إن القاضي والنائب من تحت إمرته ومشورته، وكان الشافعي يتأسف على فوات لُقِيِّه»[1]. وقد كتب بعض من غاظه ذلك إلى المنصور [من الوافر]:

أمير المؤمنين تَلَافَ مصرا فإن أميرها ليث بن سعد

ولما حضرت الوفاة أمير مصر الوليد بن رفاعة قال في وصيته: «أسندت وصيتي لعبد الرحمن بن خالد بن مسافر وإلى الليث بن سعد، وليس لعبد الرحمن أن يفتات على الليث فإن له نصحاً ورأياً».

ويؤثر عنه أنه لقي هارون الرشيد في العراق فسأله الرشيد: «ما صلاح بلادكم؟ قال: يا أمير المؤمنين، صلاح بلادنا إجراء النيل، وصلاح أميرها، ومِنْ رأس العين يأتي الكدر، فإذا صفا رأس العين صفت العين»[2].

وقال أشهب بن عبد العزيز: «كان للّيث أربع مجالس كل يوم: مجلس لحوائج السلطان (يريد ما يستشيره فيه الأمير من أمور الدولة)، ومجلس لأصحاب الحديث،

(1) 2/ 82.

(2) ابن حجر 8.

ومجلس لأصحاب المسائل (يريد الفتوى في الحلال والحرام)، ومجلس لحوائج الناس». وله فضل كبير على تاريخ مصر فتروى عنه الأخبار الكثيرة في فتح مصر ورجالها وشؤونها.

وعلى الجملة فكان رجل مصر في علمه ونبله وفضله؛ مات سنة 175 هـ، فقال مَنْ شهد جنازته: «رأيت الناس كلهم عليهم الحزن، يعزِّي بعضهم بعضاً، فقلت لأبي: يا أبت كأن كل واحد من هؤلاء صاحب الجنازة! فقال لي: يا بني كان عالماً كريماً، حسن العقل، كثير الأفضال؛ يا بنيَّ لا نرى مثله أبداً».

* * *

ولما تكوّن مذهب أبي حنيفة ومالك، وانحاز كل فريق إلى مذهب، انقسم العلماء في مصر؛ وتولى القضاء بها إسماعيل بن اليسع الكندي سنة 164 هـ وكان أول قاضٍ بمصر قضى بمذهب أبي حنيفة، فلم يرض عنه أهل مصر ومنهم الليث، سيما أنه كان يرى رأي أبي حنيفة في بطلان الوقف، وكان الليث يرى صحة الأوقاف، فكتب الليث إلى المهدي فعزله[1]. واعتنق بعض العلماء في مصر مذهب أبي حنيفة، ثم ظهر عبد الله بن وهب، وكان قد رحل إلى مالك في المدينة وصحبه حتى مات مالك، وعاد إلى مصر فنشر فقه مالك، وتبعه كثيرون على هذا المذهب، مثل عبد الرحمن بن القاسم وأشهب بن عبد العزيز، وقد انتهت إليهما رياسة الفقه على مذهب مالك في مصر؛ وكان بين هؤلاء المالكية والحنفية خصام ونزاع في التشريع ومسائل الفقه، حتى جاء الشافعي وأقام في مصر نحو خمس سنوات يحرر مذهبه ويمليه على تلاميذه المصريين كالبويطي والمزني والربيع المرادي؛ وكوَّن له حلقة علمية نشيطة كان من نتاجها كتاب **«الأم»**، و **«مختصر المزني»**، و **«مختصر البويطي»**، ومال إليه كثير من المصريين لعربيته وقرشيته، وفصاحته وقوة حجته؛ ونشر هو وتلاميذه مذهبه على الرغم من عداء بعض المالكيين له ولهم. ولكن ظل في مصر فقهاء حنفية ومالكية بجانب الشافعية، فاشتدت الخصومة بين بعضهم وبعض، وقد أدت الخصومة أحياناً إلى الشر وإلى الإيقاع، كما فعل محمد بن أبي الليث قاضي مصر من سنة 226 هـ إلى سنة 230 هـ، فقد كان حنفياً وانتهز محنة خلق القرآن، فأوقع بأصحاب مالك والشافعي، ومنع فقهاءهم من الجلوس في المسجد[2]. وقال شاعر مصر إذ ذاك الحسين بن

---

(1) انظر الكندي 371 وما بعدها.

(2) انظر الكندي 450 وما بعدها.

عبد السلام الجمل يخاطبه [من الكامل]:

وُلِّيتَ حكم المسلمين فلم تكن ... بَرِمَ اللقاء ولا بفظ أزورِ
ولقد بجسْت العلم في طلابه ... وفجرت منه ينابعاً لم تُفْجَرِ
فحميتَ قول أبي حنيفة بالهدى ... ومحمد واليوسفي الأذكر
وحَطَمتَ قول الشافعي وصحبه ... ومقالةُ ابن عُلَيَّة لم تُصْحَر
والمالكيةُ بعد ذكر شائعٍ ... أخملتها فكأنها لم تُذكر إلخ

وأحياناً كانت هذه الخصومة سبباً من أسباب رقي الفقه، كما سيأتي تفصيل ذلك عند الكلام في التشريع إن شاء الله.

وعلى الجملة كانت في مصر حركة كبيرة دينية، تدرس القرآن والحديث والفقه والقراءات، وتعنى بالقَصَص وما يتضمن من ترغيب وترهيب، وكان مركزها مسجد عمرو بالفسطاط. ونرى أن بعض المصريين الصميمين ممن دخلوا في الإسلام تأثر بهذه الحركة تأثراً كبيراً؛ فنرى عثمان بن سعيد المصري المعروف بوَرْش من أصلٍ قبطي، وهو مولى آل الزبير بن العوام، اشتهر بإحدى القراءات المنسوبة إليه؛ «وانتهت إليه رياسة الإقراء بالديار المصرية في زمانه، وكان ماهراً في العربية؛ مات بمصر سنة 197 هـ»[1]. ونرى بعده ذا النون المصري الأخميمي النوبي الأصل، وهو أحد رؤوس الصوفية ومؤسسها في الديار المصرية ـ كما سيأتي ـ توفي سنة 245 هـ وقد قارب التسعين.

ولا يفوتنا أن نذكر أن هذه الحركة الدينية كانت تشتمل ـ فيما تشتمل عليه ـ على كثير من تاريخ مصر وأخبارها، لأن تاريخ مصر كغيره من التاريخ الإسلامي، بدأ في شكل حديث، كما أن الذي بدأ به هم المحدّثون؛ فإذا قرأنا في خطط المقريزي أو النجوم الزاهرة أو الكندي في ولاة مصر وقضاتها رأينا كثيراً من أخبار مصر رواها يزيد بن أبي حبيب وابن لهيعة والليث بن سعد وغيرهم من المحدّثين المصريين، وكانت الأخبار عن مصر جزءاً من حديثهم؛ ثم كانت الخطوة الثانية وهي تجريد الأخبار المتعلقة بمصر وإفرادها بالتأليف، كما فعل عبد الرحمن بن عبد الله بن الحكم في كتابه «**فتوح مصر**»، وكما فعل محمد بن الربيع الجيزي في ذكر مَنْ دخل مصر من الصحابة، واقتفى غيرهما أثرهما.

---

(1) «حسن المحاضرة» 1/ 224.

وكان من أعلام مصر في التاريخ والنحو والأنساب أبو محمد عبد الملك بن هشام، صاحب السيرة المنسوبة إليه، والتي لخصها من سيرة ابن إسحاق، وهو من أصل يمني، نشأ في البصرة، وقدم مصر، وأقام بها إلى أن توفي سنة 213 هـ. وقد تأثر كتابه **«السيرة»** بمصر، فنراه يروي أحياناً عن علمائها فيقول: «حدثنا عبد الله بن وهب، عن عبد الله بن لهيعة، عن عمر مولى غفرة، أن رسول الله ﷺ قال: الله الله في أهل الذمة أهل المدرة السوداء السُّحْم الجِعَاد فإن لهم نسباً وصهراً. قال عمر مولى غفرة: نسبهم أن أم إسماعيل منهم، وصهرهم أن رسول الله ﷺ تسرّرَ فيهم؛ قال ابن لهيعة: أم إسماعيل هاجر من «أم العرب» قرية كانت أمام الفَرَما من مصر، وأم إبراهيم مارية سُرِّية النبي ﷺ التي أهداها له المقوقس من حَفْن من كورة أنْصِنَا» إلخ[1].

فهو في هذا وأمثاله يروي عن علماء مصر أمثال عبد الله بن وهب وابن لهيعة.

وفي الواقع كانت هذه الحركة العلمية الدينية تكاد تكون منحصرة في الفسطاط والإسكندرية يقول المقريزي: «إن الديار المصرية لما افتتحها المسلمون كانت خاصة بالقبط والروم، مشحونة بهم، ونزل الصحابة من أرض مصر في موضع الفسطاط ـ الذي يعرف الآن بمدينة مصر ـ وبالإسكندرية، وتركوا سائر قرى مصر بأيدي القبط، ولم يسكن أحد من المسلمين بالقرى، وإنما كانت رابطة تخرج إلى الصعيد، حتى إذا جاء أوان الربيع انتشر الأتباع في القرى لرعي الدواب ومعهم طوائف من السادات... ولم ينتشر (المسلمون) بالنواحي إلا بعد عصر الصحابة والتابعين... ولم يؤسسوا في القرى والنواحي مساجد... فلما أوقع المأمون بالقبط (بعد ثورتهم سنة 216 هـ) غلب المسلمون على أماكنهم من القرى»[2] إلخ... فيصح أن نستنتج من هذا أن الحركة العلمية الدينية كانت بطبيعة الحال في الفسطاط ثم الإسكندرية وحدهما تقريباً إلى عهد المأمون.

وكان بجانب هذه الحركة الدينية حركة أخرى أدبية عربية، لا بأس أن نلم بها إلماماً، وإن خرجت عن دائرتنا التي رسمناها، عمادها هؤلاء العرب الذين جاؤوا مصر عند الفتح وبعده، وأثِرَت عنهم أقوال بليغة، من مثل كلمات عمرو بن العاص وكتبه وخطبه، وخطب

---

(1) «سيرة ابن هشام» ص 3.

(2) خطط المقريزي 2/ 259 وما بعدها.

(3) انظر: المقريزي 2/ 260.

عتبة بن أبي سفيان وغيرهما؛ وكان إذا جاء الربيع تفرق العرب في البلدان، فيذهب آل عمرو بن العاص وآل عبد الله بن سعد إلى منوف ووسيم، وكانت هذيل تذهب إلى ببا وبوصير، وتذهب عَدْوان إلى بوصير، وكانت «فَهْمٌ» تذهب إلى إتْرِيب وعين شمس ومنوف إلخ[1]؛ وكان هؤلاء ينشرون لغتهم حيث أقاموا مدة ربيعهم - أضف إلى ذلك أن الثقافة الدينية كانت تحمل في ثناياها ثقافة لغوية وأدبية، فالقرآن والحديث يحملان إلى ناحيتهما الدينية ناحية أخرى لغوية بلاغية؛ كما أن وجود مصر تحت حكم العرب جعل كثيراً من مشهوري الشعراء يفدون على مصر، خصوصاً في عهد عبد العزيز ابن مروان، فقد وفد عليه جميلُ بُثَيْنَة الشاعر العذري المشهور ومات بمصر، وكذلك كثيِّر عَزّة ونُصيْب، وعبد الله بن قيسِ الرُّقَيّات، وأَيْمَن بن خُرَيْم؛ وجاء مصر في العهد العباسي أبو نوّاس وفد على ابن الخصيب، ثم أبو تمام وقد نشأ بمصر يَسْقِي الماءَ في جامع عمرو، ويجالس الأدباء ويأخذ عنهم حتى قال الشعر فأجاد.

وقد كان لهؤلاء وأمثالهم أثر في وجود الشعر في مصر، ولكنا لا نجد شاعراً مصرياً ممتازاً، وما روي لنا من الشعر المصري في العهد الأموي والعصر العباسي الأول أبيات قصيرة في هجو الولاة أو القضاة أو نحوهم، وأغلب قائليها من قبائل عربية استوطنت مصر - وقد اشتهر منهم في العصر العباسي سعيد بن عفير، وهو عربي الأصل، له شعر قوي عليه مسحة عربية خالصة، روى الكندي في كتابه «**الولاة والقضاة**» بعض شعره؛ ومنهم المُعَلّى الطائي كان في مصر مدة هارون الرشيد[2] وله الشعر المشهور [من السريع]:

لولا بُنَيّاتٌ كزُغْبِ القَطَا ... جُمِعْنَ مِنْ بعض إلى بعضِ
لكانَ لي مُضْطَرَبٌ وَاسِعٌ ... في الأرضِ ذاتِ الطولِ والعرضِ
وإنّما أولادُنا بَيْنَنَا ... أكبادُنَا تَمْشِي على الأرض
إن هَبّتِ الريحُ على بَعْضِهِمْ ... أَشْفَقَتِ الْعيْنُ من الغَمْضِ[3]

واشتهر في هذا العصر وبعده الحسين بن عبد السلام الجمل، وقد كان تلميذاً للشافعي، وأدرك الدولة الطولونية؛ ومدح ابن طولون، ومات سنة 258 هـ.

(1) انظر: مقدمة «جست لتاريخ الكندي».

(2) انظر: «المغرب في حلى أهل المغرب» ص 101 ونسبها في ديوان الحماسة لحطان بن المعلى.

ولم يزهر الشعر المصري إلا بعد استقلالها في العهد الطولوني.

إلى جانب هذا كله كانت هناك ناحية علمية هي امتداد مدرسة الإسكندرية قبل الفتح، هي حركة لاهوتية طبية فلسفية معاً، كانت تعنى باللغة السريانية ويجيدها العلماء قراءة وكتابة كإخوانهم في الشام والعراق.

وقد بقيت هذه الحركة مدة العهد الأموي ـ كما سبق ـ واستمرت إلى العهد العباسي، فيحدثنا ابن أبي أصيبعة عن «بليطيان» أنه كان طبيباً مشهوراً بالديار المصرية عالماً بشريعة النصارى الملكية، وكان بطريرك الإسكندرية، عاش في مصر أيام المنصور والرشيد، وقد دعاه الرشيد إلى بغداد لمعالجة جارية له مصرية فشفيت، وقد وهب الرشيد له مالاً كثيراً، وكتب له منشوراً برد الكنائس التي أخذها اليعقوبية إليه، ومات سنة 186هـ[1]. وقد أزهرت هذه الحركة في العهد الطولوني أيضاً، كما سيأتي إن شاء الله.

وإذ كانت الحركة الإسلامية مقتصرة في الأغلب على مصر والإسكندرية كما أسلفنا، كانت ثقافة الشعب في القرى والبلدان على النمط القبطي قبل الفتح، حتى إذا أخمدت ثورة القبط وانتشر المسلمون في البلاد وتغلغلوا فيها عقب سنة 216 هـ حملوا معهم ثقافتهم الدينية واللسانية ونشروها في أنحاء القطر.

ثقافة دينية مختلفة الأنواع، وثقافة لسانية من نثر وشعر، وثقافة فلسفية لاهوتية طبية مما خلفته الإسكندرية؛ كل ذلك كان في مصر في ذلك العصر.

الشام:

كذلك كان في الشام حركة علمية دينية تتدارس القرآن وتروي الحديث، وتستنبط منهما الأحكام، وكانت نواتها العلماء من الصحابة الذين دخلوا الشام عند الفتح وبعده ومركزها مسجد دمشق. ومن أشهرهم مُعاذ بن جبل الأنصاري الخزرجي، وكان من أعلم الصحابة بالحلال والحرام، كان قاضياً على الجند في اليمن يعلم الناس القرآن وشرائع الإسلام، ثم ذهب إلى الشام في خلافة عمر ومات في طاعون عَمَواس. عن أبي مسلم الخولاني قال: دخلت مسجد حمص فإذا فيه نحو من ثلاثين كهلاً من أصحاب النبي ﷺ، وإذا فيهم شاب

(1) انظر: «ابن أبي أصيبعة» 2/ 82.

أكحل العينين براق الثنايا ساكت لا يتكلم، فإذا امترى القومُ في شيء أقبلوا عليه فسألوه؛ فقلت لجليس لي: مَن هذا؟ قال: معاذ بن جبل[1].

ومثل أبي الدرداء الأنصاري الخزرجي أيضاً، وكان يقرن بمعاذ بن جبل في العلم «كان عبد الله بن عمر يقول: حدثونا عن العاقلَين. قيل: من هما؟ قال: معاذ وأبو الدرداء»؛ وقد ولاه معاوية قضاء دمشق في خلافة عمر بن الخطاب، وقد مات في خلافة عثمان ـ كان يقسم القرّاء عشرة عشرة، ويجعل على كل عشرة رئيساً، فإذا انفتل من صلاة الغداة قرأ جزءاً من القرآن وأصحابه (وهم هؤلاء الرؤساء) محدقون به يسمعون ألفاظه، فإذا فرغ من قراءته جلس كل رجل منهم في موضعه وأقرأ العشرة الذين عُهد بهم إليه ـ وهو الذي سن الحلقات يقرأ فيها[2] ـ ومثل تميم الداري كان نصرانياً وقدم المدينة فأسلم. قال أبو نعيم: «كان راهب أهل عصره وعابد أهل فلسطين؛ وهو أول من أسرج السراج في المسجد»[3]؛ وهو كذلك أول من قص. ويظهر أن ثقافته النصرانية قبل الإسلام كانت ثقافة واسعة، حتى عُدّ ممن ينطبق عليهم قوله تعالى: ﴿وَمَنْ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [الرّعد: 43] . وهذه جعلته بعد الإسلام يحدث بروايات وقصص عن الجساسة والدجال وإبليس وملك الموت والجنة والنار[4] إلخ؛ وكان له أثر كبير من هذه الناحية في علم الشام بل في علم المسلمين عامة. وقد صحب النبي ﷺ وغزا معه «ولم يزل بالمدينة حتى تحوّل إلى الشام بعد قتل عثمان بن عفان».

هذا إلى كثير غيرهم من علماء الصحابة نزلوا الشام وحدّثوا به عن رسول الله، وعلّموا الناس الأخبار وأحكام الحلال والحرام.

وجاءت بعدهم طبقة من التابعين أخذت عنهم علمهم، وزادت فيه باجتهادهم وفتاويهم، مثل عبد الرحمن بن غَنْم الأشعري، «وقد بعثه عمر بن الخطاب إلى الشام يفقه الناس، وكان قد لقي معاذ بن جبل وروى عنه»[5]. وقد تفقه عليه كثير من التابعين بالشام.

---

(1) «طبقات ابن سعد» 7/ 115.

(2) انظر «ابن عساكر» 1/ 69.

(3) «الإصابة» 1/ 18.

(4) انظرها في «تاريخ ابن عساكر» 3/ 344 وما بعدها.

(5) «طبقات ابن سعد» 7/ 152.

ومثل أبي إدريس الخَوْلاني، وقد أخذ كذلك عن معاذ وغيره من الصحابة، وكان قاضي أهل دمشق وقاصّهم.

ومثل كعب الأحبار، وكان يهودياً فأسلم، ثم خرج إلى الشام وسكن حمص، وملأ الشام وغيرها من البلدان الإسلامية برواياته وقصصه المستمدة من الأخبار اليهودية، كما فعل تميم الداري في الأخبار النصرانية.

وجاءت بعد هؤلاء طبقة أخرى من أشهرهم مكحول الدمشقي، ورجاء بن حَيْوَة؛ فأما مكحول فأصله من السند ذهب إلى مصر وأخذ علمها، وإلى المدينة كذلك، وإلى الكوفة، وكان بلسانه لكنة سندية يبدل بعض الحروف بغيرها فيبدل الحاء هاء مثلاً؛ وقد اشتهر بالعلم والفتيا، وعُدّ إمام أهل الشام في عصره كما عد سعيد بن المسيب إمام أهل المدينة، والشعبي الكوفة، والحسن البصري البصرة؛ وقد روي عنه أنه كان يتكلم في القدر، ومن ثَمَّ ضعفه المحدثون في حديثه وروايته.

وأما رجاء بن حَيْوَة فكان رجل الشام علماً ونبلاً وعقلاً ـ كان مكحول إذا سئل عن مسألة بحضرته قال: سلوا شيخنا وسيدنا، يعني رجاء، وكان صديق عمر بن عبد العزيز وعونه في مسلكه.

ومن هذه الطبقة عمر بن عبد العزيز، وكانت له ناحية علمية قوية، فكان فقيهاً مجتهداً عالماً بالسّنّة، يرجع إليه قضاة الأمصار في مشاكلها، ويحض علماء السنن على جمع الحديث ونشره وتعليمه.

ثم تركز علم الشام في الأوْزَاعِيّ، كما تركز علم الحجاز في مالك، والعراق في أبي حنيفة، ومصر في الليث.

الأوزاعي:

هو عبد الرحمن بن عمرو، والأوزاع بطن من همْدان فهو عربي[1] يمني، ولد سنة 88 هـ ببعلبك ـ كما يقول ابن خلكان ـ وذهب إلى اليمامة وسمع من شيوخها، ورحل إلى مكة

(1) ويقول الذهبي: «أصله من سبي السند»، ويقول المسعودي في «مروج الذهب»: «إنما كان منزله في الأوزاع ولم يكن منهم»، ويقول ياقوت: «الأوزاع في الأصل اسم قبيلة في اليمن نزلوا ناحية من الشام فسميت الناحية بهم».

وأخذ العلم عن عطاء بن أبي رَبَاح، وابن شهاب الزُّهري، ورحل إلى البصرة وسمع من شيوخها، ثم نزل دمشق، ثم بيروت؛ ومات بها سنة 157 هـ.

وللأوزاعي نواحٍ قوية في شخصيته، منها صلاحه وتقواه، وتمسكه بالحق أمام الخلفاء والأمراء، وجهره بالنصيحة لهم، وقد رويت له أخبار كثيرة في وعظ أبي جعفر المنصور وغيره ـ فيروون أنه لما دخل عبد الله بن عليّ السفاح الذي أجلى بني أمية عن الشام، وأزال الله دولتهم على يديه، طلب الأوزاعيّ فتغيّب عنه ثلاثة أيام، ثم حضر بين يديه. . . فقال له: يا أوزاعي ما ترى فيما صنعنا من إزالة أولئك الظلمة عن البلاد والعباد، أجهادٌ هو؟ قال الأوزاعي: سمعت يحيى بن سعيد الأنصاري يقول، سمعت عمر بن الخطاب يقول، سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إنما الأعمال بالنيّات، وإنما لكل امرىء ما نوى»؛ الحديث. فنكت بالخيزرانة ثم قال: يا أوزاعي ما تقول في دماء بني أمية؟ فقال الأوزاعي: قال رسول الله: «لا يحل دم امرىء مسلم إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والثيب الزاني، والتارك لدينه المفارق للجماعة»؛ فنكت بالخيزرانة أشد من ذلك ثم قال: ما تقول في أموالهم؟ فقال الأوزاعي: إن كانت في أيديهم حراماً فهي حرام عليك أيضاً، وإن كانت لهم حلالاً فلا تحل لك إلا بطريق شرعي[1] ـ وقد اجتمع بالمنصور بالشام ووعظه، فلما أراد الأوزاعي الانصراف استأذن المنصورَ ألّا يلبس السواد (وهو لباس الدولة)، فأذن له، ثم دس له من يسأله لِمَ كره السواد؟ فقال الأوزاعي: «لأني لم أرَ مُحرِماً أحرم فيه، ولا ميتاً كفن فيه، ولا عروساً جليت فيه؛ فلهذا أكرهه»[2]. وقد رويت له مواقف في الوعظ في **«عيون الأخبار»** و**«العقد الفريد»**.

وخرج قوم من أهل الذمة بجبل لُبْنان فشكوا عاملهم على الخراج، فقاتلهم صالح ابن علي بن عبد الله بن عباس، وأجلى قوماً منهم عن لبنان، فاحتج على ذلك الأوزاعي، وكتب إلى صالح كتاباً شديداً جاء فيه: «فكيف تُؤْخذ عامةٌ بذنوبِ خاصة حتى يُخرَجوا من ديارهم وأموالهم، وحُكْم الله تعالى أن لا تزر وازرة وِزْرَ أخرى، وهو أحق ما وُقف عنده واقتدي به؛ وأحق الوصايا أن تحفظ وصية رسول الله ﷺ فإنه قال: «من ظلم معاهداً وكلفه فوق طاقته فأنا حَجِيجُه»[3].

(1) انظر: الحكاية بطولها في حسن المساعي في «مناقب الأوزاعي» ص 80.

(2) «حسن المساعي» ص 118.

(3) انظر «فتوح البلدان» للبلاذري ص 169.

كذلك عرف بالفصاحة في القول، والقوة في الكتابة، حتى رووا أن كتبه «كانت ترد على المنصور فينظر فيها ويتأملها، ويتعجب من فصاحتها وعلوّ عبارتها»، وقالوا: «ما سُمِعت منه كلمة قط إلا احتاج مستمعها إلى إثباتها».

وأخيراً ناحيته العلمية في الحديث والفقه وما إليهما، فله مذهب في الفقه كمذهب مالك وأبي حنيفة، ويعد أميل إلى مدرسة الحديث منه إلى مدرسة الرأي، فقد نقلت عنه أقوال في ذم أهل العراق ورأيهم(1)؛ ومن أقواله المأثورة التي تمثله: «العلم ما جاء عن أصحاب محمد ﷺ، وما لم يجيء عنهم فليس بعلم»: «اصبر على السُّنَّة، وقف حيث وقف القوم، وقل ما قالوا، وكفَّ عما كفوا، وليسعك ما وسعهم». وقال أبو حاتم: «الأوزاعي ثقة متَّبع لما سمع» وكان يكره الكلام في القَدَر وصفات الله وما إلى ذلك، ويعده ابتداعاً؛ وكان يعد من أول المؤلفين في الحديث كمالك في المدينة؛ ورويت عنه آراء فقهية، كقوله: إن الماء إذا لاقته نجاسة فلم يتغير لم يتنجس قلّ أو كثر، وإن أسفل الخف والحذاء إذا أصابته نجاسة فدلكها في الأرض حتى زالت عنه النجاسة أجزأه ذلك ويتاح الصلاة فيه إلخ.

وقد عمل أهل الشام بمذهبه حيناً، وانتشر بالأندلس لرحلة الشاميين المعتنقين مذهبه إلى الأندلس، ثم حل محل الأوزاعي مذهب الشافعي في الشام، ومذهب مالك في الأندلس.

وعلى الجملة فقد كان الأوزاعي علَم الشام علماً وصلاحاً؛ سئل أمية بن زيد: أين الأوزاعي من مكحول الدمشقي؟ قال: هو عندنا أرفع من مكحول «إنه قد جمع العبادة والعلم والقول الحق».

وكانت هذه الحركة الدينية في الشام مثلها في مصر، تحمل بين ثناياها كثيراً من فتوح الشام وتاريخه وأحداثه، حتى لقد شهر الشاميون بمعرفتهم للسِّير؛ وقد روى الشافعي في **«الأم»** كتاب **«سِير الأوزاعي»**(2)، وهو يتضمن شرح النظام الحربي للمسلمين؛ وكانت هذه الأحاديث في الفتوح وما إليها نواة كتب تاريخ الشام كما هو الشأن في تاريخ مصر.

---

(1) انظرها في «الخطيب البغدادي» في «ترجمة أبي حنيفة».

(2) 7/ 303.

وظهر الكلام في القدر وصفات الله ونحو ذلك في الشام كما ظهر في البصرة، وكان زعيم هذا القول في الشام غَيْلان الدمشقي، فكان يقول بحرية الإرادة، وأن القدر لا يلجىء الإنسان إلى العمل؛ وقد أوجد بقوله حركة في الشام في هذا الموضوع، جعلت عمر بن عبد العزيز يدعوه ويناقشه، وأسلمت هذه الحركة إلى الاعتزال، واعتنقه بعض الخلفاء الأمويين الأخيرين، ثم كان منه ما سنبينه في الكلام على المعتزلة في العصر العباسي إن شاء الله.

وعلى الجملة فقد كانت الحركة الدينية وما إليها في الشام قوية واسعة. قال أبو عمرو الكلبي: «كان عند كل عمود من أعمدة جامع دمشق شيخ وعليه الناس يكتبون العلم». وقال الأوزاعي: «كانت الخلفاء بالشام، فإذا كانت الحادثة سألوا علماء أهل الشام وأهل المدينة، وكانت أحاديث العراق لا تَجاوزُ جُدُر بيوتهم»[1].

* * *

وإلى هذه الحركة الدينية حركة أخرى أدبية نواتها أيضاً العرب الذين نزلوا الشام، وهذه الحركة من نثر وشعر كانت في الشام أقوى منها في مصر، فبينا نحن نتلمس الشعراء في مصر في العهد الأموي التماساً، فقلّ أن نجد إلّا من وفد على الأمراء من شعراء جزيرة العرب والشام، إذ نجد الشعراء في الشام كثيراً عددهم، غزيراً قولهم ـ وهذا يرجع إلى أسباب: أهمها أن الشام أقرب إلى جزيرة العرب من مصر فقصدها العرب كثيراً حتى في جاهليتهم، ونزلوا أطراف الشام وسكنوها، ووفد نوابغ الشعراء كالأعشى وحسان على الغساسنة في الشام، وقالوا فيهم الشعر الكثير، فالعرب عرفوا الشام في الجاهلية أكثر مما عرفوا مصر، والشاميون عرفوا العرب أكثر مما عرفهم المصريون ـ فلما جاء العهد الأموي كانت دمشق حاضرة الدولة الإسلامية، وكان الخلفاء الأمويون والأمراء الأمويون عرباً خلّصاً في دمهم وفي ذوقهم، أحب شيء إليهم أن يتسامروا بأحاديث العرب وأيامهم وأخبارهم، وأن يسمعوا الشعر من شعرائهم وممن وفد عليهم، وأكثرهم دقيق الحس، راقي الذوق، ينقد الشعر ويقوّمه، ثم يجزل عليه العطاء، ثم كانت بالشام الأحزاب السياسية وشعراؤها، كل ينصر حزبه بالشعر ـ كل هذا جعل الزعامة الشعرية في العصر الأموي للشاميين أصلاً أو موطناً أو وفادة، فالشام ساحة جرير والفرزدق والأخطل ومسكين الدارمي والأحوص والراعي والراجز العجلي إلخ.

---

(1) «ابن عساكر» 1/ 69.

حتى إذا جاء العصر العباسي تحولت زعامة الشعر من الشام إلى العراق تبعاً لتحول الحاضرة من دمشق إلى بغداد، فكان بشار زعيمُ المحدَثين، ومسلم بن الوليد، وأبو العتاهية، ومروان بن أبي حفصة، وأبو نوّاس، وغيرهم عراقيين لا يدانيهم في شعرهم في عصرهم شامي ولا مصري، لأن الشعر العربي في القالب الذي صب فيه من مديح ونحوه إنما يزهر حول القصور، ويتزعم حيث المال الوفير، والعطاء الكثير، ولم يكن للعراق في هذا الباب نظير.

ولكن يقول الثعالبي في يتيمة الدهر: «لم يزل شعراء عرب الشام وما يقاربها أشعر من شعراء عرب العراق وما يجاورها، في الجاهلية والإسلام، والكلام يطول في ذكر المتقدمين منهم، فأما المحدَثون فخذ إليك منهم العَتّابي ومنصور النَّمَرِي، والأشجع السُّلَمِي، ومحمد بن زرعة الدمشقي، وربيعة الرَّقِّي، على أن في الطائيَّيْن (أبي تمام والبحتري) اللذين انتهت إليهما الرياسة في هذه الصناعة كفاية، وهما هما.. والسبب في تبريز القوم قديماً وحديثاً على من سواهم في الشعر قربهم من خطط العرب، ولا سيما أهل الحجاز، وبعدهم عن بلاد العجم، وسلامة ألسنتهم من الفساد العارض لألسنة أهل العراق بمجاورة الفرس والنبط، ومداخلتهم إياهم»[1]. وكل ما ذكر صحيح إلا في زعامة الشام للشعر في العصر العباسي، فقد دفعته إليه العصبية الشامية؛ فأين من ذكرهم من شعراء الشام، ممن ذكرناهم من شعراء العراق؟ أين منصور النمري من بشار، وأين محمد ابن زرعة الدمشقي من أبي نوّاس؟ إنما الحق ما قال بشار [من الخفيف]:

يَسقُط الطَّيْرُ حيث يلتقط الحَـ ـبّ وتُغْشَى مَنَازِلُ الكُرَماءِ

وما أكثر الْحَبّ ـ كان ـ في العراق على عهد العباسيين، وما أقله ـ كان ـ في الشام.

وليس السبب في رقيّ الشعر مقصوراً على القرب من الحجاز والبعد عن العجم، فلم يكن لبشار الفارسي ولأبي نوّاس نصف الفارسي نظير في الحجازيين من حيث الشاعرية وتوليد المعاني وغزارتها، إنما سبب النبوغ في الشاعرية أمور؛ منها الاستعداد الطبيعي والخيال الشعري، نعم منها اللسان وطريقة الأداء، وهذا يأتي بالتعلم والمران، وهو إن تيسر وسهل بالقرب من الحجاز فليس يصعب أن يكون بالعراق وقريب منهم البادية، كما

(1) اليتيمة 1/ 6. (2) ديوانه 1/ 111.

أن الشعر وخاصة هذا النمط العربي يكثر ويغزر حيث الباعث، وهو إنما كان متوافراً في العراق.

كذلك الشأن في النثر الفني نشأ بالشام حول القصور وحول الدواوين، وكان زعيم ذلك عبد الحميد الكاتب، كاتب مروان بن محمد، فقد سلك في الكتابة نمطاً جديداً، أسهب فيه واسترسل؛ ولكن الزعامة في النثر انتقلت إلى العراق، كما انتقل الشعر وكما انتقلت الحاضرة والدواوين، فتصدر للرياسة فيه عبد الله بن المقفّع وعمرو بن مسعدة، والجاحظ وأمثالهم، وكلهم عراقي.

* * *

ثم كانت حركة لاهوتية طبية فلسفية، هي بقايا ما خلفه اليونان والرومان من علم في هذه البلاد، وتولى رياسة هذا النوع من العلم النصارى السريانيون وأحلوا اللغة السريانية محل اللغة اليونانية واللاتينية، وأنشأوا لذلك المدارس في حلب وقنسرين وغيرهما[1] واتصلوا بالخلفاء في دمشق من عهد معاوية بن أبي سفيان، وقد عد ابن أبي أصيبعة كثيراً من أطبائهم وفلاسفتهم، ونبغ منهم مترجمون في العصر العباسي، ومن أشهرهم قسطا بن لوقا البعلبكي، وعبد المسيح بن عبد الله الحمصي.

هذا إلى ما كان بالشام من مدارس فقهية لتعليم القانون الروماني، أشهرها مدرسة بيروت، تخرج فيها كثير من أهل الشام، وعلّمت الناس طريقة التقاضي ونوع الأحكام، وكلها ذابت في المملكة الإسلامية بعد الفتح، وعرضت عاداتها وتقاليدها على الإسلام، قُبل منها ما قُبل، ورفض ما رفض.

* * *

وعلى الجملة كان النزاع بين الشام والعراق قديماً، اشتد أيام عليّ ومعاوية، لما انحاز الشاميون إلى معاوية، والعراقيون إلى عليّ؛ فلما غلب معاوية غلبت الشام، وأخضعت العراق لحكمها، وظل كذلك الحال في عهد الأمويين، يرسلون إلى العراق أمثال الحجاج ينكل بهم ويسومهم الخسف، وكانت غلبة العلم والفن في الشام تابعة لغلبة السياسة، إلا العلم الديني فلم يتبع السياسة ـ ثم دارت الأيام دورتها، وتغلب العباسيون على الأمويين، أي غلبت

(1) انظر: في ذلك «خطط الشام» للأستاذ كرد علي 4/ 12 وما بعدها.

العراق الشام، فأخذ العراقيون بثأرهم من الشاميين، ونكلوا بهم تنكيلاً شديداً، واتهموهم بالميل السياسي عنهم أحياناً وبالزندقة أحياناً كما فعلوا بصالح ابن عبد القدوس وأمثاله، وكما فعل المهدي «بلغه وهو في حلب ذاهباً إلى غزو الروم أن في تلك الناحية زنادقة، فجمعهم وقتلهم وقطع كتبهم»[1]؛ وارتكنوا على ذلك لقتلهم وتشريدهم، وطبيعي أن يتبع ذلك ضعف العلم والفن، وكذلك كان، فلم تعد للشام في العصر العباسي منزلتها العلمية والفنية الأولى، فمن نبغ من الشاميين بعد ففي العلم الديني الذي قد يحمل عليه الزهد ـ وإن نبغ في غير العلم الديني كشعر وكتابة وطب وفلسفة، خرج من الشام إلى العراق يعرض علمه وفنه ونبوغه على العراق، فإنه الوسيلة الوحيدة للظهور.

* * *

ولنشرع الآن في شرح الحالة العلمية تفصيلاً.

---

(1) «خطط الشام» 4/ 29.

الفصل الرابع

الحديث والتفسير[1]

أهم مظهر للحديث ـ في العصر العباسي وقبله بقليل ـ مظهر التدوين، فقد اختلفت الآراء حيناً بين الصحابة بعضهم وبعض، وبين التابعين، هل من المصلحة جمع الحديث وتدوينه أو لا؟ ثم ذهب هذا الخلاف واستقر الرأي على تدوينه ـ ولعل أول من خطا في ذلك خطوة فعلية عمر بن عبد العزيز، «ففي «**الموطأ**» أن عمر بن عبد العزيز كتب إلى أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم: أن انظر ما كان من حديث رسول الله ﷺ أو سنّته فاكتبه، فإني خفت دروس العلم وذهاب العلماء؛ وأوصاه أن يكتب له ما عند عمرة بنت عبد الرحمن الأنصارية والقاسم بن محمد بن أبي بكر»[2]. وأخرج أبو نعيم في تاريخ أصبهان عن عمر بن عبد العزيز أنه كتب إلى أهل الآفاق: «انظروا إلى حديث رسول الله ﷺ فاجمعوه».

وأبو بكر بن محمد هذا كان أنصارياً مدنياً، ولي القضاء على المدينة لسليمان بن عبد الملك ولعمر بن عبد العزيز، وتوفي سنة 120 هـ، وكانت ولاية عمر بن عبد العزيز من سنة 99 هـ إلى سنة 101 هـ؛ فعلى هذه الرواية يكون قد أُمِرَ أبو بكر بن محمد بالجمع حول سنة 100 هـ. ولكن هل نفذ هذا الأمر؟ كل ما نعلمه أنه لم تصل إلينا هذه المجموعة؛ ولم يشر إليها ـ فيما نعلم ـ جامعو الحديث بعدُ، ومن أجل هذا شك بعض الباحثين من المستشرقين في هذا الخبر، إذ لو جمع شيء من هذا القبيل لكان من أهم المراجع لجامعي الحديث؛ ولكن لا داعي إلى هذا الشك، فالخبر يروي لنا أن عمر أمر، ولم يرو لنا أن الجمع تم، فلعل موت عمر سريعاً عدل بأبي بكر عن أن ينفذ ما أُمر به.

فلما جاء العصر العباسي، وانتصف القرن الثاني، بدأ التأليف في الحديث، كما بدأ في العلوم الأخرى، ووجدت هذه النزعة إلى تدوين الحديث في أمصار مختلفة وفي عصور

(1) انظر ـ أولاً ـ ما كتب عنه في «فجر الإسلام».
(2) هذا النص في «الموطأ» رواية محمد بن الحسن لا في «الموطأ» الذي بين أيدينا من رواية يحيى بن يحيى الليثي.

متقاربة، ففي مكة جمع الحديثَ ابن جُرَيج المتوفى نحو سنة 150 هـ (الرومي الأصل)، ولم يوثقه البخاري وقال: «إنه لا يُتَابَع في حديثه»، وفي المدينة محمد بن إسحاق (151)، ومالك بن أنس (179)، وبالبصرة الربيع بن صَبِيح (160)، وسعيد بن أبي عَرُوبَة (156)، وحماد بن سَلَمة (176)، وبالكوفة سفيان الثوري (161)، وبالشام الأوزاعي (156)، وباليمن مَعْمَر (153)، وبخراسان ابن المبارك (181)، وبمصر الليث ابن سعد (175).

فنرى من هذا أن الجمع بدأ في أوائل النصف الثاني من القرن الثاني ـ غالباً ـ وأن الفكرة فشت في الأمصار المختلفة، ومن الصعب تحديد أي مصر كان له السبق، إلا إذا اعتبرنا أن ابن جريج في مكة كان أسبق هؤلاء العلماء موتاً، فقد مات سنة 150 فيكون أسبقهم تأليفاً، وربما قُلِّد في ذلك، وعمت الفكرة الأمصار من طريق الحج، فالعلماء الذين رحلوا إلى مكة أخذوا فكرة جمع الحديث منها أثناء حجهم ونشروها في بلادهم، وجمعوا ما في مصرهم من الحديث، كما جمع ابن جريج أحاديث مصره.

ولم يصل إلينا من هذه المجموعات إلا موطأ مالك، ووصفٌ لبعض المجموعات الأخرى، ويدل الموطأ وهذا الوصف على أن جمع الأحاديث كان الغرضُ الأول منه خدمة التشريع بتسهيل استنباط الأحكام منها، فالموطأ مرتب ترتيباً فقهيًّا، وقد ذكروا أن الكتب الأخرى كالموطأ قد جمعت أيضاً أقوال الصحابة وفتاوى التابعين.

فيظهر لي أن كثيراً من هؤلاء الجامعين للحديث كان عملهم ردًّا على حركة فقهاء العراق القياسيين، وأن أمثال مالك بن أنس والأوزاعي وسفيان الثوري، والليث بن سعد كانوا فقهاء من مدرسة الحديث، يؤْثِرون الحديث، ولو كان خبر آحاد على القياس، فجمعوا الحديث ليكون مصدراً منظما لاستنباط الأحكام منه كما سيأتي ـ ومن أجل هذا نرجىء وصف موطأ مالك إلى حين الكلام في الفقه، فهو به أليق، وكل ما نريد أن نقوله هنا إن أحاديث الموطأ ليست كلها مسندة، أعني أنها ليست كلها متصلة السند، يرويها مالك عن فلان عن فلان إلى النبي ﷺ، بل بعضها مرسل (أي سقط من سنده الصحابي، فرواه التابعي عن رسول الله، من غير ذكر للصحابي الذي روى عنه التابعي)، وبعضها منقطع (وهو الذي سقط من سنده راوٍ أو أكثر)، لذلك لم ترو الكتب الصحيحة التي أُلِّفت بعدُ كالبخاري ومسلم كل أحاديث الموطأ، إذ لم يصح عندهم بعضها. وقال ابن حزم: «إن فيه أحاديث ضعيفة وهّاها الجمهور» ـ وقد ألف ابن عبد البرّ كتاباً في وصل الأحاديث المرسلة والمنقطعة والبلاغات، (وهي التي قال فيها بلغني أو عن الثقة)، إلا أحاديث أربعة لم تعرف مسندة.

وحدثت خطوة أخرى في تدوين الحديث على رأس المائتين. قال ابن حجر في شرحه على البخاري بعد أن شرح حالة التأليف الأولى، وهي مراعاة الأبواب ومزج حديث رسول الله بأقوال الصحابة وفتاوى التابعين: «إلى أن رأى بعض الأئمة منهم أن يفرد حديث النبي ﷺ خاصة ـ وذلك على رأس المائتين ـ فصنف عبيد الله بن موسى العبسي الكوفي مسنداً، وصنف مُسَدَّد بن مُسَرْهَد البصري مسنداً، وصنف أسد بن موسى الأموي مسنداً، وصنف نعيم بن حماد الخُزَاعِيّ نزيل مصر مسنداً؛ ثم اقتفى الأئمة بعد ذلك أثرهم، فقلّ إمام من الحفاظ إلا وصنف حديثه على المسانيد». وطريقة تأليف المسانيد تخالف طريقة التأليف على الأبواب، فالثانية هي التي شرحناها قبل، كأن يقول كتاب «**الطهارة**» ثم يذكر الأحاديث الواردة فيها: وأما المسانيد فطريقتها أن يرتب الأحاديث على حسب الرواة من الصحابة، فيجمع الأحاديث التي رواها عمر بن الخطاب عن النبي ﷺ مهما اختلفت موضوعاتها من صلاة أو زكاة أو ميراث؛ فأساس التقسيم في الطريقة السابقة وحدة الموضوع، وأساس التقسيم في هذه الطريقة وحدة الصحابي الراوي ـ وقد جرى أحمد بن حنبل بعدُ على هذه الطريقة، ولذلك سمّى كتابه الجامع للحديث «**مسند أحمد**».

وهذه خطوة جديدة من مزاياها نوع من استقلال الحديث عن الفقه، فقد أفردت أحاديث رسول الله ﷺ بالذكر، وجردت الكتب من أقوال الصحابة وفتاوى التابعين، وروعي فيها الحديث بقطع النظر عن موضوعه وما يستنبط منه من أحكام، إلا أنها جمعت من الصحيح وغيره؛ فهم يجمعون في مسند كل صحابي ما روي من حديثه صحيحاً كان أو سقيماً، ولذلك كانت كتب المسانيد ليست كتب الدرجة الأولى في الحديث.

حتى إذا كان القرن الثالث نشطت حركة الجمع والنقد، وتمييز الصحيح من الضعيف، وتشريح الرجال والحكم لهم أو عليهم، فكان بذلك خير العصور، وفيه أُلّفت أهم كتب الحديث؛ وكانت الكتب المؤلفة بعده مستمدة منه ومبنية عليه. وشأن الحديث في ذلك شأن كثير غيره من العلوم كالفقه والنحو واللغة وغيرها.

ففيه ألّف البخاري المتوفى سنة 256 هـ «**الجامع الصحيح**»، وألّف مسلم المتوفى سنة 261 هـ صحيحه، وفيه ألفت «**سنن ابن ماجَهْ**» المتوفى سنة 273 هـ، و «**سنن أبي داود**» المتوفى سنة 275 هـ، و «**جامع التِّرْمِذِي**» المتوفى سنة 279 هـ، و «**سنن النّسَائي**» المتوفى سنة 303 هـ؛ وهي التي تسمى ـ عادة ـ الكتب الستة، والتي عُدّت أصح كتب الحديث.

ويلحق بها «**مسند أحمد**» المتوفى سنة 241 هـ، والمحدّثون يضعون «**صحيح البخاري**»

و «**مسلم**» في الدرجة الأولى من الصحة، ثم ما بعدها؛ ونحن نذكر كلمة عن «**صحيحي البخاري ومسلم ومسند أحمد**» لأنها أكثر اتصالاً بعصرنا الذي نؤرخه.

البخاري:

هو محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن بَرْدِزْبَه، كانت أجداده فرساً على دين المجوس، وأول من أسلم من أجداده المغيرة، أسلم على يد اليمان الْجُعْفِيّ والي بخارى، فكان ولاؤه له، وتنقل الولاء في أولاده، فلذلك يقال في البخاري إنه محمد بن إسماعيل أبو عبد الله الْجُعْفِيّ؛ فهو من بخارى، وُلد بها سنة 194 هـ، وكان أبوه محدّثاً أيضاً، مات وهو صغير، وترك له مالاً جليلاً، فنشأ في حجر أمه، وأُسْلم إلى الكُتّاب، فلما بلغ عشر سنين بدأ في حفظ الحديث، فلما بلغ ست عشرة سنة حفظ كتب ابن المبارك ووكيع، وهما محدّثان مشهوران.

وقد خطا في جمع الحديث خطوة جديدة، فقد كان كثير من المحدّثين الأولين يقتصرون في حديثهم على ما يجمعون من أحاديث مصرهم، فمالك بن أنس يجمع أحاديث الحجاز وخاصة أهل المدينة، وابن جريج أحاديث الحجازيين وخاصة أهل مكة؛ نعم وجد من المحدّثين الأولين من رحل إلى غير مصره، ولكن البخاري وسّع هذه الدائرة وسن سنّة لمن بعده من المحدّثين في الإمعان في الرحلة لطلب العلم، وبعبارة أخرى لطلب الحديث؛ فبعد أن سمع حديث بلده ذهب إلى بلخ وسمع محدثيها، ورحل إلى مرو ونيسابور والريّ وبغداد والبصرة والكوفة ومكة والمدينة ومصر ودمشق وقيسارية وعسقلان وحمص ـ فهو بهذا وضع له خطةً أن يجمع ما تفرق من الحديث في الأمصار، وأقام في هذه الرحلات نحو ستة عشر عاماً، لقي فيها عناءً شديداً لا يتحمله إلا الصابرون، وأخيراً عاد إلى موطنه، ومات سنة 256 هـ.

كما أنه خطا بالحديث خطوة أخرى في جِدِّه في التمييز بين الحديث الصحيح وغيره، وقد كانت الكتب قبله لا يعنى فيها بهذا الموضوع عنايته، فكان المحدّث يجمع ما وصل إليه تاركاً البحث عن رواته ومقدار الثقة به إلى القارئين أو السامعين، حتى الموطأ نقده كثير من المحدّثين من هذه الناحية.

وهذا العمل ـ أعني تعرّف صحيح الحديث من ضعيفه ـ كان يحتاج البدء فيه إلى عناء لا يقدر، فهو يحتاج إلى معرفة واسعة بتاريخ رجال الحديث، وتاريخ حياتهم ووفاتهم ليعرف هل التقى الراوي بمن روى عنه أوْ لَا، ويحتاج إلى معرفة دقيقة برجال الحديث من زمن البخاري إلى زمن الصحابي ما مقدار صدقهم، والثقة بهم، وحفظهم، ومن منهم صادق

أمين، ومن منهم مستور الحال، ومن منهم كاذب، ومن منهم صادق ولكنه مغفل كما يقولون: «تقبل دعوته ولا تقبل روايته»، كما يحتاج إلى مقارنة الأحاديث التي ترويها الأمصار المختلفة، وما بينها من فروق وموافقات، وما فيها من علل، كما يحتاج إلى معرفة مذاهب الرجال من خارجي ومعتزلي ومرجىء وشيعي وغير ذلك، ليتبين منها مقدار ما قد يحمله مذهبه على القول بحديث غير صحيح أو تأويل له غير راجح ـ إلى غير ذلك، وهي مهمة ـ كما ترى ـ في غاية العسر والمشقة، لأن كثيراً منها يتصل بالنيات والضمائر، وخفايا السرائر، فكم من باطن لا يتفق والظاهر، وكم من أعمال وأقوال ظاهرها طيب جميل، وباطنها سيِّىء قبيح، وكم من متصنعٍ تقوى وصلاحاً، وقد اتخذ ذلك سلاحاً، وكم من مضمر عقيدة يتظاهر بغيرها خوفاً من العامة أو ذوي الجاه والسلطان، أو ليخدع بظاهره الناس فيتمكن مما رسم من خطة سوء، وهكذا.

وقد رزق البخاري خصلتين بارزتين مكنتاه من أن يقرب من غرضه:

1 ـ حافظة قوية لاقطة، وخاصة فيما يتعلق بالحديث. وقد بالغ الرواة في كثرة ما كان يحفظه عن ظهر قلبه من أحاديث بسندها، فروي عنه أنه كان في صباه يحفظ سبعين ألف حديث وأكثر، ولا يجيء بحديث عن الصحابة والتابعين إلا ويعرف مولد أكثرهم ووفاتهم ومساكنهم[1]، وأوصلها بعضهم إلى مائتي ألف حديث، ورووا عنه كثيراً مثل ذلك ولكنها مبالغات تدلنا ـ مهما كانت ـ على قدرته في الحفظ. وكان يستعين على حفظه بالتقييد وكثرة الفكر، فقد رووا عنه أنه كان يقول: «ما تركت حديثاً في البصرة إلا كتبته». وروَى عنه وَرَّاقة أنه قال: عددت ما أدخلت في تصانيفي من الحديث فإذا نحو مائتي ألف حديث. وذكِرَ عنه أنه كان يقوم في الليل مراراً يأخذ القداحة فيوري ناراً ويسرج، ثم يخرج أحاديث فيعلّم عليها ثم يضع رأسه.

2 ـ مهارته في تعريف الرجال ونقدهم. وفي ذلك وضع كتابه **«التاريخ»** لتمييز الرجال، ورووا عنه أنه قال: «قلّ اسم في التاريخ إلّا وله عندي قصة»؛ وروي أمامه حديث فيه اسم راوٍ وهو عطاء الكَيْخَارَانِيّ، فسئل عن كَيْخَارَان، فقال البخاري: قرية باليمن كان معاوية بن أبي سفيان بعث هذا الرجل من أصحاب النبي ﷺ إلى اليمن فسمع منه عطاء (هذا) حديثين[2]. وهو مع معرفته الدقيقة بالرجال مؤدب التعبير جداً، فهو يقول في الرجل الذي لا

(1) انظر «طبقات الشافعية» 2/ 5 و «الخطيب البغدادي» 2/ 24.

(2) «الخطيب البغدادي» 2/ 8.

يرتضيه والذي يعرف كذبه «فيه نظر»، أو يقول «سكتوا عنه»، وقلّ أن يقول كذاب أو وضاع وإنما يقول كذبه فلان ورماه فلان، يعني بالكذب، وأصرح ما قال في رجل: «هو مُنْكَر الحديث» إلا في النادر.

كتابه «**الجامع الصحيح**» - أراد البخاري في كتابه أن يقتصر على جمع الأحاديث الصحيحة، والحديث الصحيح في اصطلاح المحدّثين هو الحديث المسْند الذي يتصل إسناده - من الراوي إلى النبي ﷺ - ويكون كل راوٍ من رواته عدلاً ضابطاً - وقد أنفق البخاري في جمع كتابه هذا ستة عشر عاماً وسماه ««**الجامع الصحيح**» المسند من حديث رسول الله ﷺ» وقد جمع فيه - على ما ذكره ابن حجر - 7397 حديثاً؛ وهذا العدد تدخل فيه الأحاديث المكررة ولا تدخل فيه المعلقات والمتابعات والموقوفات والمقطوعات(1).

فإذا أضيفت إليه المعلقات والمتابعات بلغت 9082 حديثاً غير الموقوف والمقطوع، وإذا حذف المكرر واقتصر على عد الأحاديث الموصولة السند غير المكررة كانت 2762 حديثاً.

وقد ذكر المحدّثون أن البخاري اشترط في جمعه للأحاديث التي يصححها شروطاً تسمى عادة «شروط البخاري» كما اشترط «مسلم» شروطاً تخالف بعض الشيء شروط البخاري، ويسمونها «شروط مسلم»؛ فكلاهما اشترط في الحديث أن يكون إسناده متصلاً، وأن يكون كل راوٍ من رواته مسلماً صادقاً غير مدلِّس ولا مختلِط، متصفاً بصفات العدالة، ضابطاً متحفّظاً، سليم الذهن، قليل الوهم، سليم الاعتقاد؛ وكان البخاري يرى أن المحدّث إذا كان من أساطين المحدّثين وهم المكثرون من جمع الحديث وروايته كالزهري ونافع، فإن أصحابه الذين يروون عنه درجاتٌ تختلف في مقدار

---

(1) المعلقات الأحاديث التي لم يذكر فيها السند من أوله كأن يقول البخاري عن ابن عمر عن النبي أنه قال إلخ، والموقوفات الأحاديث التي ينتهي سندها إلى الصحابة فلم يذكر فيها قول ولا فعل للنبي بل للصحابي، والمقطوعات ما انتهى السند فيها إلى من دون الصحابة كالتابعي، والمتابعات هي أن يروى الحديث من طرق أخرى؛ فمثلاً إذا كان الحديث قد رواه حماد عن أيوب عن ابن سيرين عن أبي هريرة عن النبي ، فإذا أدعم هذا الحديث براوٍ آخر كأن يرويه راوٍ آخر عن أيوب غير حماد، أو عن ابن سيرين غير أيوب، أو عن أبي هريرة غير ابن سيرين، أو عن النبي غير أبي هريرة، يسمى كل هذا متابعة - ويتساهل المحدثون في المتابعات فيجيزون فيها رواية بعض الضعفاء لأن المتابعة ليست إلا تدعيماً للحديث وتقوية له.

الصلة به وفي الحفظ والإتقان؛ فالدرجة الأولى من كان يزامله في السفر ويلازمه في الحضر؛ والدرجة الثانية من لم يلازمه إلا مدة قصيرة، وكلا النوعين عرف بالتثبت. ويلي ذلك درجات، فالبخاري يشترط في الرواة أن يكونوا من الدرجة الأولى عادة، وقد يروي عن رجال الدرجة الثانية، ولكنه في الغالب يرويه تعليقاً على حديث، ويسمي ذلك أيضاً شرطاً من شروط البخاري؛ و «مسلم» يقبل رجال الدرجة الثانية كما يقبل الأولى، ولا يقتصر في الدرجة الثانية على التعليق. وأما غير المكثرين فاكْتُفِي فيهم عند البخاري ومسلم بشرط الثقة والعدالة وقلة الخطأ إلخ[1].

ولكنا رأينا عند عد أحاديث البخاري أنه لم يقتصر على الأحاديث الصحيحة بهذا المعنى، بل ذكر أحاديث موقوفة ومقطوعة، وقد قالوا إنه إنما ذكرها للاستئناس لا لتكون أساساً للباب. ثم إن البخاري كان ـ مع قدرته الفائقة في الحديث ـ فقيهاً، ويعده السبكي شافعياً في كتابه «**طبقات الشافعية**»، ولكن هذا محل شك، بل الظاهر أنه كان مجتهداً مستقلاً وله استنباطات تفرد بها، وآراء توافق أحياناً مذهب أبي حنيفة، وأحياناً مذهب الشافعي، وأحياناً تخالفهما، وأحياناً يختار مذهب ابن عباس، وأحياناً مذهب مجاهد وعطاء إلخ؛ فقد اختار أن الجنب لا بأس بقراءته القرآن، وأنه إذا خاف المرض من الماء البارد تيمم، ورأى جواز الصلاة بالنعال، ورأى أن يحتكم في البيوع إلى عرف الناس، ورأى جواز تعليم أهل الكتاب القرآن إلخ. فظاهر أن هذا كله أنه لم يتقيد بمذهب.

هذه الناحية الفقهية كان لها أثر كبير في كتابه «**الجامع الصحيح**»، فقد رتبه ترتيباً فقهياً كما فعل مالك في الموطأ، فبعد أن بدأ «ببدء الوحي» وثناه بكتاب «**الإيمان والعلوم**» ذكر كتاب «**الطهارة**»، ثم كتاب «**الصلاة**»، ثم كتاب «**الزكاة**»، واختلفت النسخ في الصوم والحج: أيهما قبل الآخر؟ ثم كتاب «**البيوع**» إلخ، حتى إذا انتهى من المعاملات ذكر المرافعات، فقال كتاب «**الشهادات**» وكتاب «**الصلح**»، ثم كتاب «**الوصية والوقف**»، ثم أعقب ذلك بكتاب «**الجهاد**»، وطفر بعد ذلك إلى أبواب غير فقهية، فذكر الكلام «في بدء الخلق»، و «الجنة والنار»، و «تراجم الأنبياء» ثم «مناقب قريش»، و «فضائل الصحابة والمهاجرين والأنصار»، ثم ذكر «السيرة النبوية والمغازي» وما إليها، ثم كتاب «التفسير»، ثم عاد إلى الفقه من «نكاح وطلاق»، ثم كتاب «الأطعمة والأشربة»، ثم خرج من ذلك إلى كتاب «الطب»، ثم كتاب

(1) انظر: الجزء الأول من مقدمة «فتح الباري».

«الأدب والبرّ والصلة والاستئذان»، ثم كتاب «النذور والكفارة»، ثم «الحدود والإكراه»، ثم كتاب «تعبير الرؤيا»، ثم كتاب «الفتن»، وكتاب «الأحكام» وذكر فيه الأمراء والقضاة، ثم ذكر أشياء يتكلم فيها عادة في «أصول الفقه»، «كأخبار الآحاد وأحكام الاجتهاد»، و «الاستنباط من الكتاب والسنّة»، وختم ذلك كله بكتاب «التوحيد».

وقسّم كل كتاب من هذه الكتب إلى أبواب، وعدة الكتب 97 كتاباً، فيها 3450 باباً؛ وهذا الترتيب كما ترى فيه شيء من الغرابة، وقد أتعب الشارحون أنفسهم في تعرف الأساس المنطقي الذي بني عليه هذا الترتيب ـ بل فيه ما هو أصعب من ذلك، فبعض الأبواب فيه أحاديث كثيرة، وبعضها فيه حديث واحد وبعضها فيه آية من كتاب الله، وبعضها عنوان لا شيء تحته من كتاب أو حديث، وبعض الأبواب يصعب على الناظر فهم الرابطة بين العنوان وما ذكر فيه ـ وقد اختلفوا في تعليل هذا، أوضحها أنه أحياناً قد يذكر الباب ولا يذكر فيه حديثاً، لأنه لم يصح عنده حديث في هذا الباب، وقد ترك الباب مفتوحاً حتى يتحرى ويصح عنده حديث، وأن المؤلف ـ وهو البخاري ـ لم يكن قد وضع كتابه في صيغته النهائية؛ فبعض الناسخين ضم باباً لم يذكر فيه حديثاً، إلى حديث لم يذكر له باباً. قال الحافظ أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد المستملي: «انتسخت كتاب **«البخاري»** من أصله الذي كان عند صاحبه (أي صاحب البخاري) محمد بن يوسف الفِرَبْريّ، فرأيت فيه أشياء لم تتم وأشياء مبيضة، منها تراجم لم يُثْبِت بعدها شيئاً، ومنها أحاديث لم يترجم لها، فأضفنا بعض ذلك إلى بعض»[1]. وقال الباجي: «ومما يدل على صحة هذا القول إن الروايات مختلفة بالتقديم والتأخير، مع أنهم انتسخوا من أصل واحد، وإنما ذلك بحسب ما قدَّر كل واحد منهم فيما كان في طرة أو رقعة مضافة أنه من موضع ما فأضافه إليه، ويبين ذلك أنك تجد ترجمتين وأكثر من ذلك متصلة ليس فيها أحاديث»[2].

وأيّا ما كان فقد عُد كتاب **«البخاري»** بحق أصح كتب الحديث، ولم ينازع أحد في أفضليته وعده أصح كتب الحديث، إلا ما كان من قوم من تفضيل **«صحيح مسلم»** عليه كما سيأتي بيانه.

ولكن ليس معنى هذا خلوه من مواضع نقد، فالحفاظ والنقدة من كبار المحدّثين

---

(1) انظر: هذه النقول وغيرها في «هدى الساري» لابن حجر جزء 1 ص 5.

(2) المصدر نفسه.

تناولوه بالنقد في صراحة وحرية من وجوه متعددة أهمها:

1 ـ ترتيب الكتاب والعلاقة بين الترجمة وما تحتها، وقد سبق ذكر ذلك.

2 ـ أنه يقطع الحديث فيذكر بعض الحديث في باب وبعضه الآخر في باب آخر وهكذا، وقد تختلف الرواة في الأجزاء المختلفة، وقد يذكر بعضها متصل السند وبعضها منقطعه؛ ويظهر أن الذي دعاه إلى تقطيع الحديث نظرته الفقهية، فإذا كان جزء من الحديث ـ مثلا ـ يتعلق بالصلاة ذكره في كتاب **«الصلاة»**، وإذا كان جزؤه الآخر يتعلق بالبيع ذكره في البيع، وقد يختلف رواة الحديث فيذكر في كل باب رواية من رواياته، وأحياناً يكتفي بما ذكر من الإسناد قبل فيرويه غير مسند وهكذا، وقد أخذ عليه في هذا الباب بعض مآخذ لم يستطع المنتصرون له أن يجيبوا عنها.

3 ـ انتقده حفاظ الحديث في بعض أحاديث بلغت 110، منها 32 حديثاً اتفق فيها هو ومسلم، و 78 انفرد بها البخاري، ووجه الانتقاد أن فيها عللاً كما يعبر عن ذلك المحدثون، مثال ذلك أن البخاري ومسلماً رويا حديثاً عن مالك عن الزُّهْرِي عن أنس قال: كنا نصلي العصر، ثم يذهب الذاهب منا إلى قبَاء فيأتيهم والشمس مرتفعة، وقد انتقد المحدّثون مالكاً في ذلك لأن الروايات الصحيحة كلها: «ثم يذهب الذاهب منا إلى العَوَالي» لا إلى قباء، وفرق بين قباء والعوالي[1]. ، وهكذا، وقد أجيب عن بعض هذه الأحاديث إجابات مقبولة، وبعضها إجابات غير معقولة.

4 ـ أن بعض الرجال الذين روى لهم غير ثقات، وقد ضعف الحفّاظ من رجال البخاري نحو الثمانين، وفي الواقع هذه مشكلة المشاكل، فالوقوف على أسرار الرجال محال، نعم إن من زل زلة واضحة سهل الحكم عليه، ولكن ماذا يصنع بمستور الحال؟ ثم إن أحكام الناس على الرجال تختلف كل الاختلاف، فبعض يوثّق رجلاً وآخر يكذبه، والبواعث النفسية على ذلك لا حصر لها؛ ثم كان المحدّثون أنفسهم يختلفون في قواعد التجريح والتعديل، فبعضهم يرفض حديث المبتدع مطلقاً كالخارجي والمعتزلي، وبعضهم يقبل روايته في الأحاديث التي لا تتصل ببدعته، وبعضهم يقول إن كان داعياً لها لا تقبل روايته وإن كان غير داعٍ قبلت، وبعض المحدّثين يتشدد فلا يروي حديث من اتصلوا بالولاة، ودخلوا في أمر الدنيا مهما كان صدقهم وضبطهم، وبعضهم لا يرى في ذلك بأساً متى كان عدلاً صادقاً،

(1) قباء موضع قرب المدينة، والعوالي قرى بظاهر المدينة.

وبعضهم يتزمّت فيأخذ على المحدث مزحة مزحها، كالذي روي أن بعض مُجّان البصرة كانوا يضعون صرر نقود في الطريق ويختفون، فإذا انحنى المار لأخذها صاحوا به فتركها خَجلاً وضحكوا منه، فأفتى بعض المحدّثين أن يملأ صرة من زجاج مكسر، فإذا صاحوا به وضع صرة الزجاج وأخذ صرة الدراهم عقاباً لهم وتأديباً، فجرّحه بعض المحدثين من أجل ذلك، وعدّله بعضهم إذ لم يرَ به بأساً، إلى غير ذلك من أسباب يطول شرحها؛ ومن أجل هذا اختلفوا اختلافاً كبيراً في الحكم على الأشخاص، وتبع ذلك اختلافهم في صحة روايته والأخذ عنه، ولعل من أوضح المُثُل في ذلك عِكْرِمة مولى ابن عباس، وقد ملأ الدنيا حديثاً وتفسيراً، فقد رماه بعضهم بالكذب، وبأنه يرى رأي الخوارج، وبأنه كان يقبل جوائز الأمراء، ورووا عن كذبه شيئاً كثيراً، فرووا أن سعيد بن المسيب قال لمولاه «بُرْد»: «لا تكذب عليّ كما كذب عكرمة على ابن عباس»، وأكذبه سعيد بن المسيب في أحاديث كثيرة، وقال القاسم: «إن عكرمة كذاب يحدث غدوة بحديث يخالفه عشية»، وقال ابن سعد: «كان عكرمة بحراً من البحور وتكلم الناس فيه، وليس يحتج بحديثه»، هذا على حين أن آخرين يوثّقونه ويعدّلونه، فابن جرير الطبري يثق به كل الثقة ويملأ تفسيره وتاريخه بأقواله والرواية عنه، وقد وثّقه أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهُوَيه ويحيى بن معين وغيرهم من كبار المحدثين. من أجل هذا كله وقف جامعو الصحيح منه مواقف مختلفة، فالبخاري ترجح عنده صدقه، فهو يروي له في صحيحه كثيراً، ومسلم ترجح عنده كذبه، فلم يرو له إلا حديثاً واحداً في الحج، ولم يعتمد فيه عليه وحده، وإنما ذكره تقوية لحديث سعيد بن جبير في الموضوع نفسه.

من هذا نرى صعوبة الحكم على مستوري الحال، ولم يسلم جامع كتاب حديث من ذلك لاختلاف الناس في الحكم على الرجال.

وعلى كل حال فمهما نقد البخاري، ومهما كان عرضة للخطأ أحياناً فقد تحرَّى في جمعه ما أمكنه التحري، وبذل في ذلك أقصى الجهد، والقارىء يشعر بدقته المتناهية، فهو ينص على الخلاف في رواية الحديث، ولو كان خلافاً قليلاً، وكثيراً ما يتبع الحديث بتعليقاته الدقيقة مبتدئاً بقوله: «قال أبو عبد الله»، وقد يكون تعليقه استنباطاً من الحديث أو شرحاً لغريب أو نحو ذلك، فإذا أضيف إلى ذلك أنه أول من فتح للناس هذا الباب من شدة التدقيق في الرواية والاقتصار على الصحيح في نظره، وهذا المنحى في التأليف، عرفنا فضله على الحديث والمحدّثين.

مسلم:

مسلم بن الحجاج عربي الأصل من قُشَير ومسكن أهله نيسابور، بدأ كذلك في طلب الحديث، ورحل في طلبه من نيسابور إلى العراق والحجاز والشام ومصر وذهب إلى بغداد مراراً وحدّثَ بها، وقد استفاد كثيراً من البخاري حينما استوطن البخاري نيسابور، وأخذ عنه وتعلم منه وتأثر به، وقد مات بنيسابور سنة 261 هـ، وقد ألف كتباً كثيرة أهمها صحيحه.

صحيح مسلم:

ويقرن دائماً بصحيح البخاري لرفعة درجتهما والوثوق بهما، وقد ذكر في أول كتابه هذا «أنه يقسم الحديث ثلاثة أقسام، **الأول**: ما رواه الحفاظ المتقِنون، **والثاني**: ما رواه المستورون المتوسطون في الحفظ والإتقان، **والثالث**: ما رواه الضعفاء والمتروكون؛ وأنه إذا فرغ من القسم الأول أتبعه الثاني، وأما الثالث فلا يُعرّج عليه».

والناس يختلفون في تقديم صحيح البخاري أو مسلم، والجمهور على تقديم البخاري لأسباب أهمها:

1 ـ أن الذين عُدّوا ضعفاء من الرجال الذين روى لهم مسلم أكثر ممن عدّوا ضعفاء من رجال البخاري، فقد تُكُلّم في ثمانين رجلاً ممن انفرد بالتخريج لهم البخاري، وتكلم في مائة وستين رجلاً ممن انفرد بالتخريج لهم مسلم.

2 ـ وأن البخاري لا يكثر من الرواية عن هؤلاء الضعفاء، وإنما يذكر لهم الحديث والحديثين إلا نادراً، وأما مسلم فيكثر من الرواية لهم.

3 ـ اشتراط البخاري الدرجة الأولى في المحدّثين المكثرين، وقد تقدم ذلك.

4 ـ أن مسلماً يجعل للعنعنة حكم الاتصال إذا تعاصر المعنعِن والمعنعَن عنه[1]، والبخاري لا يجعل ذلك في حكم الحديث المتصل السند إلا إذا ثبت تاريخياً اجتماعهما ولو مرة؛ وهي كلها شروط ترجِّح البخاري وإن كان لم يلتزمها دائماً. على أن لصحيح مسلم مزايا فضَّله من أجلها بعض العلماء كأبي عليّ النيسابوري، وبعض علماء المغرب، أهمها:

1 ـ ما ذكره ابن حجر من أن مسلماً «ألف كتابه في بلده، بحضور أصوله، في حياة

(1) الحديث المعنعن هو الذي ورد فيه عن فلان عن فلان من غير ذكر حدثني أو سمعت منه، وقد ناقش مسلم البخاري في هذا، وبين وجه رأيه في العمل بهذا الحديث، وأطنب في الرد على مخالفيه.

كثير من مشايخه؛ فكان يتحرز في الألفاظ، ويتحرى في السياق، ولا يتصدَّى لما تصدى له البخاري من استنباط الأحكام ليبوّب عليها، ولزم من ذلك تقطيعه (أي البخاري) للحديث في أبوابه، بل جمع مسلم الطرق كلها في مكان واحد، واقتصر على الأحاديث دون الموقوفات فلم يعرج عليها إلا في بعض المواضع على سبيل الندرة تبعاً لا مقصوداً».

ومثل ذلك ما روي عن ابن حزم من أنه كان يفضّل مسلماً «لأنه ليس فيه بعد خطبته إلا الحديث السرد» ففي الواقع من ناحية الحديث البحتة صحيح مسلم أفضل، لأنه لا يقطع الحديث كما يفعل البخاري، بل يسوق الحديث تاماً بأسانيده المختلفة في موضع واحد؛ أما البخاري فيروي جزءاً من الحديث بسند، وقد يروي جزءاً آخر بسند آخر في مكان آخر، فيصعب على المحدّث معرفة الحديث كاملاً بأسانيده المختلفة؛ والذي حمل البخاري على هذا غلبة النظرة الفقهية على البخاري، وغلبة النظرة إلى الحديث على مسلم؛ فكان غرض البخاري تجريد الأحاديث الصحيحة من غيرها واستنباط الفقه منها، واستنباط سيرة النبي ﷺ والصحابة منها، واستنباط التفسير؛ وكان غرض مسلم تجريد الأحاديث الصحيحة أيضاً، وتقريبها إلى الأذهان، وجمع طرق كل حديث في موضع واحد، ليسهل معرفة ما بين متون الحديث، وما بين أسانيده من فرق.

2 ـ ويقول بعضهم إن مسلماً يَفْضُل البخاري لأن «البخاري قد يقع له الغلط في أهل الشام، وذلك أنه أخذ كتبهم فنظر فيها، فربما ذكر الواحد منهم بكنيته، ويذكره في موضع آخر باسمه، ويتوهم أنهما اثنان، فأما مسلم فقلما يقع له الغلط»[1].

وأيّا ما كان فصحيح مسلم ـ كذلك ـ دقيق غاية في الدقة، فهو يشير إلى الفروق الدقيقة في الحديث ولو كان حرفاً، ويبين في كثير من الأحيان صفة الراوي ونسبه، كما يدل كتابه على أنه كان أيضاً فقيهاً ماهراً في الفقه، هذا مع إيجاز العبارة وحسنها.

وقد رووا أن عدد أحاديثه 7275 حديثاً بالمكرر، ومن غير المكرر نحو أربعة آلاف، وقد مال إلى ترتيبه أيضاً ترتيباً فقهياً، وإن لم يبالغ في ذلك مبالغة البخاري.

أحمد بن حنبل ومسنده:

أما ترجمته فسنذكرها في التشريع، وأما مسنده فقد أبنّا قبلُ أن كتب المسانيد ترتب

(1) «الخطيب البغدادي» 13/ 102.

عادة حسب الصحابي الذي روى الحديث فيجمع في موضع واحد كل الأحاديث التي رواها ذلك الصحابي، ثم تتبع بالأحاديث التي رواها صحابي آخر وهكذا، ومن هذا القبيل مسند أحمد، فيقول ـ مثلاً ـ مسند عمر بن الخطاب، ويروي كل الأحاديث التي نقلت عنه، فيقول: حدثنا فلان عن فلان عن فلان عن عمر، ويجمع كذلك كل الأحاديث التي رويت عن سعد بن أبي وقّاص حتى يفرغ منها، وقد يجوز أن يكون حديث من مسند عمر في الصلاة وحديث في الحج وحديث في الإيمان، فأساس التقسيم ليس الموضوع، ولكن الصحابي الذي روى عن النبي ﷺ، فهو يفيد من ناحية أنه يعرّف عدد ما يُرْوَى عن كل صحابي ونوع ما يرويه، وقد ذكروا أن مسند أحمد يشتمل على أربعين ألف حديث منها نحو عشرة آلاف مكررة.

ولم تبلغ أحاديثه في الصحة مبلغ البخاري ومسلم، بل ذكر المحدّثون أن فيه كثيراً من الأحاديث الضعيفة.

وقد لاحظ بعض المستشرقين أن مسند أحمد تتجلى فيه الشجاعة وعدم الخوف من العباسيين، بذكره أحاديث في مناقب بني أمية مما كان منتشراً بين الشاميين، وكان على العكس من ذلك البخاري ومسلم، فإنهما لم يذكراها مداراة للعباسيين. كما أن مسند أحمد لم يتحرج من ذكر أحاديث كثيرة في مناقب علي وشيعته.

وهذا حكم قاس على البخاري ومسلم. نعم إن كثيراً من الأحاديث في مناقب بني أمية والشيعة رويت في مسند أحمد ولم ترو في البخاري، ولكنا نجد في البخاري ومسلم بعض الأحاديث فيها بعض رد على هذا الرأي مثل «ما روي أن رسول الله ﷺ قال لعلي: أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي» رواه البخاري ومسلم؛ وروى مسلم حديث «لأعطين الراية غداً رجلاً يحب الله ورسوله، ويحبه الله ورسوله فتطاول الناس لها فقال ادعوا لي علياً»، وروى مسلم أيضاً حديث أن علياً قال: «والذي خلق الحبة وبرأ النسمة إنه لعهد النبي الأمي إليّ أنه لا يحبني إلا مؤمن ولا يبغضني إلا منافق»؛ وروى البخاري ومسلم عن البرّاء قال: رأيت رسول الله ﷺ والحسن على عاتقه يقول: اللّهم إني أحبه فأحبه. أما الأحاديث في البخاري ومسلم في بني أمية فنادرة جداً، مثل ما أخرجه مسلم عن ابن عباس قال: ما سأل أبو سفيان رسول الله ﷺ شيئاً إلا قال نعم. كما أنها قليلة جداً أيضاً ـ والحق يقال ـ في مناقب العباس وابنه عبد الله بن عباس وهما جدّا العباسيين، فلعل الأحاديث في مناقب الأمويين لم تصح عند البخاري ومسلم فلم يخرّجاها؛ وإذ كان أحمد لا يشترط في أحاديثه شروطهما تسامح في هذه الأحاديث فذكرها في مسنده، فلم يكن الأمر

على ما يظهر أمر شجاعة وجبن، وصراحة وملق، بل أمر شروط للحديث تشترط أو لا تشترط؛ نعم كان هناك ملق من بعض المحدّثين فوضعوا أحاديث في مناقب العباس وأبنائه وفي مذمة الأمويين، ولكن ذلك يلتمس عند غير البخاري ومسلم.

* * *

ويسوقنا هذا إلى أن نذكر هنا أن الأمويين ـ فعلاً ـ قد وضعوا أو وضعت لهم أحاديث تخدم سياستهم من نواحٍ متعددة، منها أحاديث في زيادة مناقب عثمان، إذ كان هو الخليفةَ الأموي من الخلفاء الراشدين، وهم به أكثر اتصالاً، مثل حديث أن عثمان تصدق بثلاثمائة بعير بأحْلاسها وأقْتَابها في جيش العُسْرة، فنزل رسول الله ﷺ من على المنبر، وهو يقول: «ما عَلَى عثمان ما عمل بعد هذه ـ ما على عثمان ما عمل بعد هذه»؛ وروى الطبري أن معاوية بن أبي سفيان لما وَلّى المغيرة بن شُعْبَة الكوفة في جمادى سنة 41 هـ، دعاه فحمد الله وأثنى عليه ثم قال. . أردت إيصاءك بأشياء كثيرة، فأنا تاركها اعتماداً على بصرك بما يرضيني، ويسعد سلطاني ويصلح به رعيتي، ولست تاركاً إيصاءك بخصلة، لا تَتَحَمّ[1] عن شتم عليّ وذمه، والترحّم على عثمان والاستغفار له، والعيب على أصحاب عليّ والإقصاء لهم، وترك الاستماع منهم، وبإطراء شيعة عثمان والإدناء لهم، والاستماع منهم. . فأقام المغيرة على الكوفة عاملاً لمعاوية سبع سنين وأشهراً وهو من أحسن شيء سيرة، وأشد حباً للعافية، غير أنه لا يدع ذم عليّ والوقوع فيه والعيب لقَتَلة عثمان واللعن لهم، والدعاء لعثمان بالرحمة والاستغفار له والتزكية لأصحابه[2].

ومنها: استغلال الفتن من مقتل عثمان، ووقعة الجمل، وفتن الخوارج، وفتنة ابن الزبير، ووضع الأحاديث الكثيرة في ذلك تخدم الأمويين. **ومنها**: تعظيم الشام ومدحها لأنها مركز الأمويين، كحديث قال رسول الله ﷺ: طوبى للشام، فقلت: لِمَ ذاك يا رسول الله؟ فقال: لأن الملائكة عليهم السلام باسطة أجنحتها عليهم. وكالأحاديث الكثيرة في مدح بيت المقدس، والصخرة وما إليها؛ ولا يخفى الباعث على ذلك من تعظيم مركز الخلافة وتعظيم من يسكنها، وكالأحاديث في تفضيل أهل الشام على غيرهم، كالحديث الذي أخرجه أبو داود أن ابن حَوَالَة قال لرسول الله. خِرْ لي، قال رسول الله: «عليك بالشام فإنها خيرة الله من أرضه،

(1) يتحمى: يتجنب.

(2) «تاريخ الطبري» 6/ 141.

يجتبي إليها خيرته من عباده». ومثل هذا كثير يطول شرحه، وقد انتشرت هذه الأحاديث في الشام في العهد الأموي لأنها صنعت فيها ثم انتشرت منها، فلما أتى العباسيون انعكس الأمر، فاضطهد الأمويون، واضطهدت الأحاديث التي ترفع من شأنهم، بل وضعت الأحاديث في ذمهم، والمعلية لشأن العباسيين أنفسهم، فنرى في كتاب «**الخلفاء**» للسيوطي فصلاً عنوانه: «الأحاديث المنذرة بخلافة بني أمية» وبعده فصل عنوانه: «الأحاديث المبشرة بخلافة بني العباس»، والعنوان نفسه يدل على الوضع وتاريخه، وأنه عمل في عهد العباسيين، وقد مليء كلا الفصلين بالأحاديث الموضوعة: **الأول**: للحط من شأن الأمويين، **والثاني**: لإعلاء شأن العباسيين، وقد تقدم ذكر شيء من ذلك عند الكلام في أثر العباسيين في العلم.

كذلك اشتد الخلاف بين العباسيين والعلويين، وأثيرت مسألة الخلافة، ومن أحق بها، وكثر الشعر في ذلك العصر يتقرب به بعض الشعراء إلى العباسيين وبعضهم إلى العلويين.

وكان أكبر وسيلة يتقرب بها الشعراء إلى الخلفاء التوقيع على نغمة أنهم أحق بالملك من العلويين. فقد روى الصُّولي: «أن أَبَاناً عاتب البرامكة في إعطاء الرشيد الأموال للشعراء وفقره، مع خدمته لهم، وموضعه منهم، فقال له الفضل: إن سلكتَ مذهب مروان أوصلت شعرك (يعني مروان بن أبي حفصة ومسلكه هو هجاء آل أبي طالب)، قال: والله ما استحل ذلك، فقال له الفضل: كلنا يفعل ما لا يحل، ولك بنا وبسائر الناس أسوة، فقال أبان قصيدته المشهورة [من الطويل]:

نَشَدْتُ بحق الله مَنْ كان مسلماً ... أَعُمُّ بما قد قلته العُجْمَ والعَرَبْ
أَعَمُّ نبيّ الله أقربُ زُلْفَةً ... إليه أم ابنُ العَمّ في رُتْبَةِ النّسَبْ
وأيُّهما أولَى به وبعَهْدِهِ ... ومَنْ ذَا لَهُ حقُّ التُّرَاثِ بما وَجَبْ
فإن كانَ عباسٌ أحقُّ بتلكمو ... وكانَ عليٌّ بعد ذاك عَلَى سَبَبْ
فأبناء عَبَّاسٍ هُمُو يَرِثُونَهُ ... كما العمُّ لابنِ العم في الإرْثِ قد حَجَبْ

إلى آخر الأبيات، فأنشدها للرشيد، فأعطاه عشرين ألف درهم، واتصل به بعد ذلك»[1].

وكان شأن الحديث في ذلك شأن الأدب، فالخلافة أصبحت مجالاً لضعفاء المحدّثين من كل جانب، يضعون فيها ما يوافق مذهبهم، فالسنّيّون يرون أن النبي ﷺ لم يعهد بالخلافة

(1) «الأوراق» ص 14. وانظر كتاب في فلك أبي نواس ص 111.

لأحد، وأن النبوة والخلافة لا تورثان، كما لا يورث مال الأنبياء لحديث: «نحن معاشر الأنبياء لا نُورَث، ما تركنا صدقة». والشيعة لا يرون ذلك، ويرون النص على عليّ وولده؛ والسنيون يرون أن الأئمة من قريش، والخوارج يرون أنها في كل المسلمين، يُخْتار منهم أصلحهم ولو كان عبداً حبشيًّا كأن رأسه زبيبة، وكل ناحية من هذه النواحي انتسب لها شعراء، وانتسب لها محدّثون، وكما وضعت القصائد في تأييد المذاهب المختلفة، وضعت الأحاديث في تأييد المذاهب المختلفة أيضاً، ومن هؤلاء العباسيون، وكانوا أكثر مالاً وأعظم جاهاً والسلطة في أيديهم، فالملق لهم أكثر، والطمع فيهم أنجح، فكان الوضع لهم أوفر، مثل الحديث الذي رواه الترمذي عن ابن عباس قال: «قال رسول الله ﷺ للعباس: إذا كان غداة الاثنين فأتني أنت وولدك حتى أدعو لك دعوة ينفعك الله بها وولدَك، فغدا وغدونا معاً، وألبسَنا، كساءً، ثم قال: اللّهم اغفر للعباس وولده مغفرة ظاهرة وباطنة لا تغادر ذنباً، اللّهم احفظه في ولده».

وما رواه الطبراني قال رسول الله: «الخلافة في ولد عمّي وصِنْو أبي حتى يسلموها إلى المسيح» وهكذا. ومثل هذا الوضعُ عند العلويين، والكتب مملوءة به.

بل وضعت الأحاديث لإظهار رغبات الناس فيمن يعهد إليه الحكم، فيَرْوِي نعيم بن حماد المروزي (شيخ البخاري ومسلم) في كتابه «الفتن»[1]، عن ابن لَهِيعَة أن علياً قال: «سلطان أمة محمد ﷺ بعد وفاته مائة سنة وسبع وستون سنة وأحد وثلاثون يوماً، حتى يسلط الله عليهم الوهن». وإذ كان رسول الله مات سنة 11 هـ فتكون السنة التي توافق هذا التاريخ سنة 178 هـ.

وقد لاحظ بعض المستشرقين أن هذه السنة هي التي أعطيت فيها السلطة التامة للبرامكة، فقد ذكر الطبري في حوادث سنة 178 هـ أنه «في هذه السنة فوض الرشيد أموره كلها إلى يحيى بن خالد البرمكي»، فوضع الحديث لخدمة سياسة معينة، هي كراهية البرامكة.

هذه ناحية واحدة من أسباب الوضع، وهناك نواحٍ أخرى كثيرة، فانقسام المذاهب الكلامية إلى معتزلة ومرجئة، وشيعة، وخوارج، وأهل سنّة حملت كثيرين على تأييد مدّعاهم بأحاديث لم تصح.

---

(1) عثر على نسخة منه وهي محفوظة في المتحف البريطاني رقم 9449، وهو كتاب قيم من حيث دلالته على حال الحديث قبل البخاري ومسلم، وهو غير متأثر بالفقه تأثرهما، وقد كان نعيم يسكن مصر زمناً وحمل فيمن حمل إلى بغداد لامتناعه عن القول بخلق القرآن، ومات في السجن سنة 228 هـ.

كما أن خلاف الفقهاء بين أهل حديث وأهل رأي حملت بعض الفقهاء من أهل الحديث على وضع أحاديث لملء الفراغ الذي لم يرد فيه حديث، وذلك قد يكون في حكمه موافقاً لأهل الرأي، ولكنهم يتسترون به، جرياً على مذهبهم من اتباع الحديث، وقد يكون مخالفاً في حكمه لمذاهب أهل الرأي، فيكون الحديث سلاحاً لهم يستعملونه لمهاجمة أهل الرأي، والدليل على ذلك أن كثيراً من أحاديث الفقه لم تصح عند ثقاة المحدّثين، ووضعوا الكتب في بيان عللها، وسيأتي تتمة لذلك عند الكلام في التشريع.

ومنها تساهل الناس في أحاديث «**الترغيب والترهيب**»، واستساغة بعضهم الوضع فيها لأنه يقصد بها الحث على الخير، والبعد عن الشر، كأحاديث كثيرة مما ورد في كتاب «**الإحياء**».

ومن هذا القبيل أحاديث القُصَّاص، والمحدّثون يقولون: «إنه لا تحل رواية الحديث الموضوع في أي معنى كان إلا مقروناً ببيان وضعه، بخلاف الحديث الضعيف فإنه تجوز روايته في غير الأحكام والعقائد».

وقديماً أكثر القُصَّاص من الأحاديث التي ليس لها أصل، وكان ثقات المحدّثين يتعرضون لتكذيبها فيتعرضون لسخط العامة والإيقاع بهم، فابن الجوزي في كتابه «**القُصَّاص والمذَكِّرين**» يذكر أن الشعبي في أيام عبد الملك نزل «تَدْمُر» فسمع شيخاً عظيم اللحية يقول: إن الله خلق صُورَين في كل صُور نفختان نفخة الصَّعَق ونفخة القيامة. قال الشعبي: فرددت عليه وقلت: إن الله لم يخلق إلا صوراً واحداً، وإنما هي نفختان. فقال لي: يا فاجر إنما يحدثني فلان عن فلان وتردّ عليَّ! ثم رفع نعله وضربني بها، وتتابع القوم عليَّ ضرباً، فما أقلعوا حتى قلت لهم: إن الله خلق ثلاثين صوراً.

وقال ابن الجوزي في كتابه الموضوعات: «معظم البلاء في وضع الحديث من القُصَّاص، لأنهم يريدون أحاديث تُرقِّق وتَنْفُق، والصحاح تقل في هذا».

وروى الخطيب البغدادي عن محمد بن يونس قال: كنت بالأهواز فسمعت شيخاً يقص لما زَوَّج النبي ﷺ علياً فاطمة أمر شجرة طوبى أن تنثر اللؤلؤ الرطب يتهاداه أهل الجنة بينهم في الأطباق. فقلت له: يا شيخ هذا كذب على رسول الله. فقال لي: ويحك اسكت حدثنيه الناس. قلت: من حدثك؟ فروى لنا إسناداً عن ابن عباس.

وروي عن الليث بن سعد أنه قال: قدم علينا شيخ بالإسكندرية يروي لنافع، ونافع يومئذٍ حي، فكتبنا عنه قُنْدَاقين[1] عن نافع، فلما خرج الشيخ أرسلْنا بالقنداقين إلى نافع فما عَرَفَ منهما حديثاً واحداً.

وقد كره قوم من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، كعمر بن الخطاب وعبد الله بن عمر ومالك بن أنس هذا الضرب من القصص، وعلله ابن الجوزي بعلل **منها**: «أن القصص لأخبار المتقدمين يندر صحته خصوصاً ما ينقل عن بني إسرائيل، **ومنها**: أن أقواماً قصوا فأدخلوا في قصصهم ما يفسد قلوب العوام، **ومنها**: أن القصاص لا يتحرون الصواب، ولا يحترزون من الخطأ لقلة علمهم وتقواهم»[2].

كل هذا وأمثاله يدلنا على ما لاقى مثل البخاري، ومسلم من عناء في تنقية الأحاديث ونقدها وتمييز الجيد والزائف منها، ومن الغريب أننا لو اتخذنا رسماً بيانياً للحديث لكان شكل هرم طرفه المدبب هو عهد الرسول ﷺ، ثم يأخذ في السعة على مر الزمان حتى نصل إلى القاعدة أبعد ما نكون من عهد الرسول، مع أن المعقول كان العكس، فصحابة رسول الله أعرف الناس بحديثه، ثم يقلُّ الحديث بموت بعضهم مع عدم الراوي عنه وهكذا. ولكنا نرى أن أحاديث العهد الأموي أكثر من أحاديث عهد الخلفاء الراشدين، وأحاديث العصر العباسي أكثر من أحاديث العهد الأموي. قد يكون من ضمن الأسباب الصحيحة أن الهجرة لطلب الحديث في العصر العباسي وجمعه من مختلف الأمصار كانت أتم وأنشط، ولكن ليس هذا كل السبب بل من أكبر الأسباب في تضخم الحديثِ الوضعُ، فاليهود والنصارى والمجوس وغيرهم من أهل الديانات الأخرى، أدخلوا في الأحاديث أشياء كثيرة من دياناتهم وأخبارهم، فملئت الأحاديث بما في التوراة وحواشيها، وببعض أخبار النصرانية، كما رأيت عند الكلام في الثقافة اليهودية والنصرانية، وببعض تعاليم الشعوبية كالأحاديث التي تدل على فضل الفرس والروم[3].

---

(1) في اللسان القنداق: صحيفة الحساب.

(2) ألفت في ذلك الكتب الكثيرة، منها: «الباعث على الخلاص من حوادث القصاص» للعراقي، ولابن الجوزي في ذلك تآليف كثيرة، ومنها: «تحذير الخواص من أكاذيب القصاص» للسيوطي، وقد طبع حديثاً ومنه نقلنا بعض هذه الأخبار.

(3) انظر: في هذا أيضاً جولدزيهر .Mahamm, Stud وكتاب guilaume ودائرة المعارف الإسلامية في مادة حديث.

وفي الحق أن ثقات المحدّثين بذلوا من الجهد في التمحيص ما لا يوصف، ونحوا في ذلك مناحي مختلفة، فاجتهدوا في وضع رواة الحديث من التابعين ومن بعدهم في موازين دقيقة بقدر الإمكان، وشرّحوا كل راوٍ وعرفوا تاريخه وسيرته، ووضعوا في ذلك قواعد **«للجرح والتعديل»**.

وقد اشتهر في هذا الباب يحيى بن سعيد القَطّان المتوفى سنة 189 هـ وعبد الرحمن بن مَهدي المتوفى سنة 198 هـ، وقد وثق الناس بهما وقبلوا حكمهما غالباً، فمن عَدّلاه عُدّل ومن جرّحاه جرح، وجاء بعدهما يحيى بن مَعين المتوفى سنة 233 هـ، وأحمد بن حنبل (سنة 241 هـ)، ومحمد بن سعد في طبقاته سنة (230 هـ)، فأكثروا كذلك من نقد الرجال وبيان صحيحهم وعليلهم ـ وسار مَنْ بعدهم على آثارهم ـ وألف البخاري في هذا الباب ثلاثة كتب سمّي كل منها **«تاريخ البخاري»**: كبير، وهو مرتب على حروف المعجم، غير أنه صدّره بمن اسمه محمد، ثم عاد إلى ترتيب حروف الهجاء؛ وأوسط، وقد رتبه على السنين؛ وصغير. ومن المؤلفين من أفردوا للثقات كتباً خاصة وللضعفاء كتباً، وللمدلسين كتباً، كما وضعوا في هذا العصر أيضاً قواعد للحديث: أيّ الأحاديث أعلى رتبة؟ وأيّها أحط؟ وأيها في الوسط؟ وميزوا أنواعها، ووضعوا لكل نوع اسماً، وسمي ذلك «مصطلح الحديث»، كما عُنُوا بالحديث من حيث تفسير غريبه، وألفوا في ذلك «غريب الحديث»، واتجه قوم إلى بحث الأحاديث المتعارضة والتوفيق بينها، وسموا ذلك «مختلف الحديث» وهكذا.

فكما أنهم بذلوا الجهد في الجمع، بذلوا الجهد في النقد؛ والنقد عادة نوعان: نوع يستند فيه على الرواية وصحتها، والرجال ومقدار الثقة بهم، ونوع يعتمد فيه على الحديث نفسه: هل معناه مما يصح أو لا يصح؟ وهل الظروف الاجتماعية التي قيل فيها الحديث تؤيد أنه صحيح أو موضوع؟ وهل هناك احتمال الوضع لأسباب سياسية أو مذهبية أو شخصية؟ وهل الحديث يتفق وقواعد الإسلام أو لا يتفق؟ والفرنج يسمون النوع الأول نقداً خارجيًّا، لأنه خارج عن النص نفسه وحوله، ويسمون النوع الثاني نقداً داخليًّا، أي أن منشأه النص نفسه.

وفي الحق إن المحدّثين عنوا عناية تامة بالنقد الخارجي، ولم يعنوا هذه العناية بالنقد الداخلي، فقد بلغوا الغاية في نقد الحديث من ناحية رواته جرحاً وتعديلاً، فنقدوا رواة الحديث في أنهم ثقات أو غير ثقات، وبينوا مقدار درجتهم في الثقة، وبحثوا: هل تلاقَى الراوي والمروي عنه أو لم يتلاقيا؟ وقسموا الحديث باعتبار ذلك ونحوه إلى حديث صحيح

وحسن وضعيف، وإلى مرسل ومنقطع، وإلى شاذ وغريب وغير ذلك.

ولكنهم لم يتوسعوا كثيراً في النقد الداخلي، فلم يعرضوا لمتن الحديث هل ينطبق على الواقع أو لَا؟ مثال ذلك ما رواه الترمذي عن أبي هريرة، أن رسول الله ﷺ قال: «الكَمْأة من المَنّ، وماؤها شفاء للعين، والعجوة من الجنة، وهي شفاء من السم». فهل اتجهوا في نقد الحديث إلى امتحان الكمأة؟ وهل فيها مادة تشفي العين؟ أو العجوة، وهل فيها ترياق؟ نعم إنهم رووا أن أبا هريرة قال: «أخذت ثلاث أكمؤ أو خمساً أو سبعاً فعصرتهن في قارورة وكحلت به جارية لي عمشاء فبرأت». ولكن هذا لا يكفي لصحة الحكم، فتجربة جزئية نَفَعَ فيها شيء مرة لا تكفي منطقياً لإثبات الشيء في ثبت الأدوية، إنما الطريقة أن تجرب مراراً، وخير من ذلك أن تحلَّل لتعرف عناصرها، فإذا لم يكن التحليل في ذلك العصر ممكناً فلتكن التجربة مع الاستقراء؛ فكان مثل هذا طريقاً لمعرفة صحة الحديث أو وضعه. كذلك لم يتعرضوا كثيراً لبحث الأسباب السياسية التي قد تحمل على الوضع، فلم أرهم شكُّوا كثيراً في أحاديث لأنها تدعم الدولة الأموية أو العباسية أو العلوية، ولا درسوا دراسة وافية البيئة الاجتماعية في عهد النبي ﷺ والخلفاء الراشدين والأمويين والعباسيين، وما طرأ عليها من خلاف، ليعرفوا هل الحديث يتمشَّى مع البيئة التي حكي أنه قيل فيها أو لَا؟ ولم يدرسوا كثيراً بيئة الراوي الشخصية، وما قد يحمله منها على الوضع، وهكذا.

نعم رُويت أشياء من هذا القبيل: فابن خلدون ـ مثلاً ـ يقول في أسباب قلة رواية أبي حنيفة للحديث: «إنه ضَعَّفَ رواية الحديث اليقيني إذا عارضَها الفعل النفسي»[1]، وهي عبارة وإن كانت موجزة وغامضة بعض الغموض، إلا أنها تدلنا على هذا الاتجاه، وهو عدم الاكتفاء بالرواة، بل عرضها على الطبائع النفسية والبيئة الاجتماعية.

ومن هذا القبيل ما يروى عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: «مَن اقتنى كلباً إلا كلب صيد أو ماشية انْتقِص من أجره في كل يوم قيراطان». قالوا كان أبو هريرة يروي الحديث هكذا: «إلّا كلب صيد أو ماشية أو كلب زرع»، فيزيدُ كلب الزرع، «فقيل لابن عمر إن أبا هريرة يقول: «أو كلب زرع»، فقال ابن عمر: «إن لأبي هريرة زرعاً»[2]. وهو نقد من ابن عمر لطيف في الباعث النفسي. وهناك أشياء منثورة من هذا القبيل، ولكنها لم تبلغ من الكثرة

(1) «مقدمة ابن خلدون» 371.

(2) «النووي على مسلم» 4/ 43.

والعناية مبلغ النقد الخارجي. ولو اتجهوا هذا الاتجاه كثيراً وأوغلوا فيه إيغالهم في النوع الأول لانكشفت أحاديث كثيرة وتبين وضعها، مثل كثير من أحاديث الفضائل، وهي أحاديث رويت في مدح الأشخاص والقبائل والأمم والأماكن، تسابَقَ المتتسبون لها إلى الوضع فيها، وشغلت حيزاً كبيراً من كتب الحديث؛ ومن خير ما قيل في ذلك قول ابن خلدون: «وكثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل الْمَغَالِطُ في الحكايات والوقائع لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثاً أو سميناً؛ لم يعرضوها على أصولها، ولا قاسوها بأشباهها، ولا سبروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات، وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار، فضلوا عن الحق، وتاهوا في بيداء الوهم والغلط»[1].

وربما كان الذين اتجهوا هذا الاتجاه، وهو إخضاع الحديث لحكم العقل وطبائع الكائنات هم المتكلمون، فإنا نرى أمثلة كثيرة من ذلك في كتاب «**الحيوان**» للجاحظ، فبعد أن يذكر أحاديث كثيرة في الوَزَغ يقول: «وهذه الأحاديث كلها يحتج بها أصحاب الجهالات، ومن زعم أن الأشياء كانت كلها ناطقة، وأنها أمم مجراها مجرى الناس»[2].

ويروى حديث: «من اقتنى كلباً ليس بكلب زرع ولا ضرع ولا صيد[3] فهو آثم»، ثم يناقشه مناقشة طويلة، ويستعمل عقله فيروي أن كلب الضرع إنما أبيح لحراسة الماشية، وهناك أشياء أخرى من الأموال وغير الأموال محتاجة إلى حراسة الكلب، فإذا أجيز في الضرع يجب أن يجاز في غيرها مما يحتاج إلى حراسة، ويختم هذه المناقشة بقوله: «وبعد، فلعل النبي ﷺ قال هذا القول على الحكاية لأقاويل قوم، أو لعل ذلك كان على معنى كان يومئذٍ معلولاً[4]، فترك الناس العلة ورووا[5] الخبر سالماً من العلل مجرداً غير مميَّز، أو لعل من سمع هذا الحديث شهد آخر الكلام ولم يشهد أوله، أو لعله عليه الصلاة والسلام قصد بهذا الكلام إلى ناس من أصحابه قد كان دار بينهم وبينه فيه شيء، وكل ذلك ممكن سائغ غير مستنكر ولا مدفوع»[6].

---

(1) «المقدمة» ص 7.

(2) انظر: كتاب «الحيوان» 4/ 96.

(3) في الأصل «قيض» ولا معنى له.

(4) في الأصل معلوماً.

(5) في الأصل ردوا.

(6) «الحيوان» 1/ 148.

فترى من هذا كيف عرض الحديث على العقل واستعمل فيه العلل الكلامية وغلا في هذا الحديث.

* * *

وقد كان بعض الصحابة والتابعين ومَنْ بعدهم يرون جواز رواية الحديث بالمعنى، لا يتقيدون فيه بألفاظ الرسول ﷺ، وفي طبقات ابن سعد أخبار كثيرة من هذا القبيل؛ كما فيه أخبار عن أشخاص تقيدوا برواية اللفظ، فجاءت أحاديث كثيرة مختلفة الألفاظ، فرُوِي الحديث: «زوجتكها بما معك من القرآن» و «ملكتكها بما معك من القرآن» و «خذها بما معك من القرآن»، وما ذاك إلا لأن رواة الحديث الأولين حافظوا على المعنى، وعبروا بما يدل عليه من عندهم.

ومن أجل هذا لم يرَ النحاة الأولون الاستشهاد على قواعد النحو بالحديث. قال ابن الضائع: «تجويز الرواية بالمعنى هو السبب عندي في ترك الأئمة كسيبويه وغيره الاستشهاد على إثبات اللغة بالحديث، واعتمدوا في ذلك على القرآن وصريح النقل عن العرب، ولولا تصريح العلماء بجواز النقل بالمعنى في الحديث لكان الأولى في إثبات فصيح اللغة كلام النبي ﷺ لأنه أفصح العرب».

وقال عبد القادر البغدادي: «إن الرواة جوزوا النقل بالمعنى فتجد قصة واحدة قد جرت في زمانه ﷺ لم تُقَلْ بتلك الألفاظ جميعها... بل لا يجُزَم بأنه قال بعضها، إذ يحتمل أنه قال لفظاً مرادفاً لهذه الألفاظ فأتت الرواة بالمرادف، ولم تأت بلفظه إذ المعنى هو المطلوب، ولا سيما تقادم السماع وعدم ضبطها بالكتابة والاتكال على الحفظ، والضابط منهم من ضبط المعنى، وأما من ضبط اللفظ فبعيد جداً لا سيما في الأحاديث الطوال. وقد قال سفيان الثوري: «إن قلت لكم إني أحدثكم كما سمعت فلا تصدقوني؛ إنما هو المعنى»، ومن نظر في الحديث أدنى نظر علم العلم اليقين أنهم يروون بالمعنى.... وقد وقع اللحن كثيراً فيما روي من الحديث، لأن كثيراً من الرواة كانوا غير عرب بالطبع، ويتعلمون لسان العرب بصناعة النحو، فوقع اللحن في كلامهم وهم لا يعلمون، ودخل في كلامهم وروايتهم غير الفصيح من لسان العرب، ونعلم قطعاً من غير شك أن رسول الله ﷺ كان أفصح، فلم يكن يتكلم إلا بأفصح اللغات وأحسن التراكيب»[1].

(1) «خزانة الأدب» 1/ 5 و 6.

وقد كانت هناك خصومة بين المحدّثين والفقهاء من أصحاب الرأي، والذي أثار هذه الخصومة هم المحدّثون، وشنعوا على أصحاب الرأي لأنهم يستنبطون الأحكام بناءً على رأي أو قياس، ولأنهم يُقِلّون من رواية الحديث، وكان مظهر هذه الخصومة على أتمها بين الحجازيين والعراقيين في عهد مالك وأبي حنيفة، فأهل الحجاز ـ غالباً ـ أهل حديث، وأهل العراق ـ غالباً ـ أهل رأي، واستمر ذلك في العصور التي بعدهما، حتى نرى المحدّثين لا يروون كثيراً للحنفية.

ولكن كانت هناك خصومة أشد وأعنف بين المحدّثين والمتكلمين، وسبب ذلك أن منحى المتكلمين منحًى عقلي، ومنحى المحدّثين منحًى نقلي، وشتان بين المنهجين؛ وكان أشدهم في ذلك المعتزلة. يقول ابن قتيبة في صدر كتابه: «**تأويل مختلف الحديث**»: «أما بعد: فإنك كتبتَ إليَّ تُعْلِمني ما وقفت عليه من ثَلْبِ أهلِ الكلام أهلَ الحديث وامتهانهم، وإسهابهم في الكتب بذمهم، ورميهم بحمل الكذب ورواية المتناقض، حتى وقع الاختلاف وكثرت النِّحَل، وتقطعت العصم وتعادى المسلمون وأكفر بعضهم بعضاً، وتعلق كل فريق منهم لمذهبه بجنس من الحديث؛ ثم عد الفِرَق من خوارج ومرجئة وقدرية وجبرية ورافضة وغيرهم، وقال: إن كل طائفة من هذه الطوائف المختلفة في المبادىء تروي الأحاديث المختلفة كذلك، يؤيد بها كل فريق مدعاه، وغير ذلك يجد مُفَضِّل الغنى حديثاً في تفضيل الغنى، ومفضل الفقر حديثاً في تفضيل الفقر، ويجد كل من الحجازيين والعراقيين أحاديث لتأييد مذاهبهم الفقهية مع اختلافها، ورواياتهم أحاديث سخيفة تزيد في شكوك المرتابين، كمن قرأ سورة كذا أسكن من الجنة سبعين ألف قصر، وكحديث الفأرة أنها يهودية، وأنها لا تشرب ألبان الإبل كما أن اليهود لا تشربها، وحديث السِّنَّوْر أنها عطسة الأسد... إلخ. واعترضوا باحتجاج المحدّثين «بأحاديث أبي هريرة فيما لا يوافقه عليه أحد من الصحابة، وقد أكذبه عمر وعثمان وعائشة». ورموهم بأنهم «أجهل الناس بما يحملون، وأبخس الناس حظاً فيما يطلبون»، «رضوا أن يقولوا فلان عارف بالطريق، وراوية للحديث، وزهدوا في أن يقال عالم بما كتب، أو عامل بما علم»، وشنّعوا على بعض المحدّثين في وقائع حدثت منهم. إلخ.

هذه خلاصة ما حكاه ابن قتيبة في مطاعن المتكلمين على المحدّثين، وقد ألّف كتابه هذا في الرد على مطاعنهم، فكان من رده على رمي المحدّثين بالاختلاف أن المتكلمين أنفسهم أشد اختلافاً فيما بينهم، وقد كان يجب ألّا يختلفوا، فمعوّلهم القياس والعقل لا النقل، وقوانين المنطق واحدة، فما بالهم أكثر الناس اختلافاً لا يجتمع اثنان من رؤسائهم على أمر واحد في الدين؟ فأبو الهُذَيْل العَلّاف يخالف النَّظّام، والنجارُ يخالفهما، وهشام بن الحكم يخالفهم؛ ولو

اختلفوا في الفروع لكان لهم العذر، ولكنهم يختلفون في الأصول، فهم يختلفون في التوحيد، وفي صفات الله وقدرته. ثم أخذ يتناول كل رئيس من رؤساء المتكلمين بالطعن، ويذكر معايبه، فيذكر النَّظّام ويذكر تعرضه للصحابة ونقدهم، ووضعهم موضع غيرهم من الرجال، ويذكر أبا الهذيل العلاف ويرد على قوله في الاستطاعة إلخ؛ ثم تعرض لأصحاب الرأي من الفقهاء، فرد عليهم كذلك وتعرض لرئيسهم أبي حنيفة وناقشه في بعض آرائه، وسب الجاحظ ورماه بأنه «كان يستهزىء من الحديث استهزاءً لا يخفى على أهل العلم، كذكره كبد الحوت وقرْن الشيطان، وذكر الحجر الأسود، وأنه كان أبيض فسوّدَه المشركون، وقد كان يجب أن يبيضه المسلمون حين أسلموا إلخ». ثم قال: «فأما أصحاب الحديث فإنهم التمسوا الحق من وجهته، وتتبعوه من مَظانّه، وتقربوا من الله تعالى باتباعهم سنن رسول الله ﷺ وطلبهم لآثاره وأخباره... ثم لم يزالوا في التنقير عن الأخبار والبحث لها حتى فهموا صحيحها وسقيمها، وناسخها ومنسوخها، وعرفوا من خالفها من الفقهاء إلى الرأي، فنبهوا على ذلك حتى نجم الحق بعد أن كان عافياً، وبسق بعد أن كان دارساً، وانقاد للسنن من كان عنها معرضاً، وتنبه لها من كان عنها غافلاً، وحكم بقول رسول الله ﷺ بعد أن كان يحكم بقول فلان وفلان»، ودافع عن جمع المحدّثين للحديث كائناً ما كان، بأنهم إنما يجمعون الأحاديث ما اتفقت لهم ليبينوا صحيحها من ضعيفها، ثم ذكر الأحاديث التي ظاهرها التناقض وتأوّل لها.

هذه صورة صغيرة للنزاع الحادّ الذي كان بين المتكلمين والمحدّثين، وقد كانت الغلبة للمتكلمين في عصر المأمون والمعتصم والواثق، وكانت محنة خلق القرآن أكبر مظهر من مظاهر العداء بين المحدّثين والمتكلمين، فالمحدّثون أصرّوا على الامتناع بأن القرآن غير مخلوق، وكادوا يُجمعون على ذلك، ومن قال منهم بالخلق كالبخاري ومسلم فقد قيده بألفاظنا التي ننطق بها، وبعكس ذلك يكاد المعتزلة يُجمعون على القول بخلق القرآن، فالنزاع في ذلك كان بين المتكلمين والمحدّثين في أغلب الأحيان، وظل المعتزلة منتصرين لأن السلطة بجانبهم، حتى أتى المتوكل فأزال سلطتهم، ومن ذلك الحين عادت إلى المحدّثين سطوتهم وعلى رأسهم الحنابلة. قال في زهر الآداب: «كان المتوكل أول من أظهر من خلفاء بني العباس الانهماك على شهوته، وكان أصحابه يسخُفون ويستخفون بحضرته، وكان يهاتر الجلساء ويفاخر الرؤساء؛ وهو مع ذلك من قلوب الناس محبب، وإليهم مقرب، إذ أمات ما أحياه الواثق من إظهار الاعتزال، وإقامة سوق الجدال»[1].

(1) «زهر الآداب على هامش العقد» 1/ 253.

التفسير

ذكرنا التفسير عقب الحديث لأن التفسير في أول أمره إلى عصرنا الذي نؤرخه قد اتخذ شكل الحديث بل كان جزءاً منه، وباباً من أبوابه، وقد كان الحديث هو المادة الواسعة التي تشمل جميع المعارف الدينية تقريباً، فهو يشمل التفسير، ويشمل التشريع، ويشمل التاريخ، وكانت كلها ممتزجاً بعضها ببعض تمام الامتزاج؛ فراوي الحديث يروي حديثاً فيه تفسير لآية من القرآن، وحديثاً فيه حكم فقهي، وحديثاً فيه غزوة من غزوات النبي ﷺ وحديثاً فيه شرح حالة اجتماعية زمن النبي أو الصحابة أو التابعين ـ ثم أخذ المؤلفون في آخر العصر الأموي، وأول العصر العباسي يجمعون الأحاديث المتشابهة المتعلقة بموضوع واحد ويفصلونها عن غيرها، ويرتبون أبوابها كما فعل مالك في «**الموطأ**»، فقد جمع أحاديث الأحكام ورتبها، وكما فعل محمد بن إسحاق فقد جرد الأحاديث المتعلقة بالسيرة، وزاد عليها غيرها من أشعار قيلت وأخبار رويت، وكوّن من ذلك كله السيرة النبوية وهكذا ـ فمنزلة الحديث بالنسبة للعلوم الدينية كمنزلة الفلسفة للعلوم العقلية، كانت الفلسفة شاملة لكل فروع البحث العقلي، ثم أخذ ينفصل عنها علم النفس وعلم الطبيعة وعلم الاجتماع، ونحو ذلك.

فاستقلت العلوم عن الحديث، ولكن ظل الحديث عند المحدّثين ـ كما هو ـ شاملاً لجميع الفروع، ومنها التفسير، فنجد في البخاري ومسلم وغيرهما من كتب الحديث أبواباً في التفسير.

إذن نشأ التفسير فرعاً من فروع الحديث يروي فيه عن النبي ﷺ ما يتعلق بالقرآن من ذكر فضائله وتفسير بعض آياته. مثال ذلك ما رَوَى البخاري ومسلم عن أبي هريرة، أن رسول الله ﷺ قال: إنه ليأتي الرجل العظيم السمين يوم القيامة فلا يزِنُ عند الله تعالى جناح بعوضة، اقرؤوا إن شئتم: ﴿فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَزْنًا﴾ **[الكهف: 105]** ومثل ما روى الزبير في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَتُسْـَٔلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ ٱلنَّعِيمِ ۝٨﴾ **[التكاثر: 8]** . قال الزبير: قلت: يا رسول الله، وأيّ نعيم نُسأل عنه؟ وإنما هو الأسودان التمر والماء. قال: أما إنه سيكون.

وما روي عن رسول الله ﷺ في ذلك قليل، حتى روي عن عائشة أنها قالت: «لم يكن النبي ﷺ يفسر شيئاً من القرآن إلا آيات تُعَدّ، علمهن إياه جبريل»[1] فلما جاء الصحابة فسروا آيات من القرآن، وخاصة علي بن أبي طالب، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن مسعود،

---

(1) «تفسير الطبري» 1/ 29.

وأُبيّ بن كعب، إمّا اجتهاداً منهم أو سماعاً من رسول الله، وشرحوا في كثير من الأحيان أسباب نزول الآية وفيمن نزلت. مثال ذلك ما روي عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿لَرَآدُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ﴾ [القَصَص: 85] قال: إلى مكة، وعن أبي هريرة في قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ﴾ [القَصَص: 56] ، قال: نزلت في رسول الله ﷺ حيث يراود عمه أبا طالب على الإسلام.

فجاء التابعون فرووا كل ما ذكره الصحابة من هذا القبيل - وكان من التابعين أنفسهم من فسر بعض آيات القرآن، أو ذكر سبباً لنزولها، إما اجتهاداً منه أو سماعاً، فجاءت الطبقة التي تليهم وروت عنهم ما قالوا. مثال ذلك: ما روي عن سعيد بن جبير، قال: قلت لابن عباس: أَلِمن قتَلَ مؤمناً مُتَعَمِّداً من توبة؟ قال: لا، فتلوت عليه الآية التي في الفرقان، فقال: هذه آية مكية نسختها آية مدنية: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا﴾ [النِّساء: 93] .

وهكذا ظل التفسير يتضخم طبقة بعد طبقة، وتروي الطبقة التالية ما كان من الطبقات قبلها، وتزيد عليه ما عرض لها، وفي كل طبقة يتصل أفرادها بكثير من مسلمة اليهود والنصارى والمجوس، فاتصل بعض الصحابة بوهب بن مُنَبِّه، وكعب الأحبار، وعبد الله بن سلام، واتصل التابعون بابن جريج، وهؤلاء كانت لهم معلومات يروونها عن التوراة والإنجيل وشروحها وحواشيها، فلم يرَ المسلمون بأساً من أن يَقُصُّوها بجانب آيات القرآن، فكانت منبعاً من منابع التضخم، كما أسلفنا الكلام على ذلك في **«فجر الإسلام»**.

لكن هذه التفسيرات جميعها، لم تتخذ في أول أمرها شكلاً منظماً بأن تذكر آيات القرآن مرتبة كترتيب المصحف ثم تتبع بتفسيرها، بل كانت هذه الأحاديث تروى منثورة تفسيراً لآيات متفرقة، هو الشأن في الحديث، فحديث صلاة بجانبه حديث ميراث، بجانبه حديث زواج، بجانبه حديث تفسير آية وهكذا، ولا يُعترَض علينا بكتاب **«تفسير ابن عباس»**، فإنه لم يصح عند الثقات نسبته إليه.

وجاءت الخطوة الثانية، وهي تجريد ما ورد في الحديث المرفوع والموقوف من التفسير، وقد عنى بذلك قوم من التابعين، اختص كل جماعة بجمع تفسيرِ عالِم مصرهم فعنى المكيون برواية ما ورد من التفسير عن ابن عباس المكي، كمجاهد وعِكرِمة وسعيد ابن جبير؛ وعنى التابعون من الكوفيين برواية ما ورد عن ابن مسعود الكوفي، كعَلْقَمة بن قيس، والأسوَد بن يزيد، وإبراهيم النّخعي والشّعْبي وهكذا.

ثم جاءت طبقة جمعت كل أقوال الصحابة والتابعين في الأمصار المختلفة، وشأنهم في

ذلك شأن المحدّثين، فقد بدأ أوّلاً أهل كل مصرٍ يجمعون حديث مصرهم، ثم وجدت طبقة رحلت إلى الأمصار المختلفة تجمع أحاديثها، فكذلك في التفسير وهو فرع من الحديث وُجدت طبقة تجمع بجانب الحديث، ما روي في الأمصار من تفسير، ومن هؤلاء سفيان بن عيينة (مات سنة 198 هـ)، ووَكيع بن الجرّاح (سنة 196 عـ)، وشعْبة بن الحجاج (سنة 160 هـ)، وإسحاق بن راهويه (سنة 238 هـ) وهؤلاء جميعاً من أئمة الحديث، فكان جمعهم للتفسير جمعاً لباب من أبوابه.

وكانت الخطوة الثالثة انفصال التفسير من الحديث، وعده علماً قائماً بنفسه، ووَضْع التفسير لكل آية من القرآن أو جزء من آية مرتبة حسب ترتيب المصحف، كما فعل ابن جرير الطبري في تفسيره.

ويذكر ابن النديم «أن عمر بن بكير كتب إلى الفراء أن الحسن بن سهل ربما سألني عن الشيء بعد الشيء من القرآن فلا يحضرني فيه جواب، فإن رأيت أن تجمع لي أصولاً أو تجعل في ذلك كتاباً أرجعُ إليه فعلتَ. فقال الفراء لأصحابه: اجتمعوا حتى أُمِلَّ عليكم كتاباً في القرآن، وجعل لهم يوماً، فلما حضروا خرج إليهم، وكان في المسجد رجل يؤذن ويقرأ بالناس في الصلاة، فالتفت إليه الفراء فقال له: اقرأ بفاتحة الكتاب نفسرها ثم نوفي الكتاب كله، فقرأ الرجل وفسر الفراء. فقال أبو العباس: لم يعمل أحد قبله مثله، ولا أحسب أن أحداً يزيد عليه»[1].

فهل نستطيع أن نفهم من هذا النص أن الفراء (المتوفى سنة 207 هـ) أول من تعرض لآية آية حسب ترتيب المصحف وفسرها على التتابع، وكان مَن قبله يقتصرون على تفسير المشكل، وأن التفاسير السابقة عليه، كالذي روي عن ابن عباس وكتفسير السُّدِّي وغيره كانت من هذا القبيل؟ هذا هو الذي أميل إليه، وإن كانت عبارة ابن النديم ليست قاطعة في هذا.

ولست أعني بهذا الترتيب أن كل خطوة كانت تمحو ما قبلها وتلغي العمل بها، بل أعني بذلك تدرج خطوات التفسير وإسلام بعضها إلى بعض، وأنه حتى بعد ظهور الدرجة الثالثة ظل المحدّثون يسيرون على الخطة الثانية من رواية المنقول في التفسير في باب خاص من أبواب الحديث، مقتصرين فيه على ما ورد عن رسول الله والصحابة والتابعين في تفسير بعض الآيات.

(1) «الفهرست» 66.

وكما كان في الحديث صحيح وحسن وضعيف، وكان في الرواة موثوق به ومشكوك فيه ووَضّاع، كان كذلك فيما روي من تفسير وفيمن روى من المفسرين، فقد رُوي عن الإمام أحمد بن حنبل: «ثلاثة ليس لها أصل: التفسير، والملاحم والمغازي»[1]. وظاهر هذه الجملة أن الأحاديث التي وردت في التفسير لا أصل لها وليست بصحيحة، والظاهر ـ كما قال بعضهم ـ أنه يريد الأحاديث المرفوعة إلى النبي ﷺ في التفسير، أما الأحاديث المنقولة عن الصحابة والتابعين فلا وجه لإنكارها، وقد اعترف هو نفسه ببعضها؛ وأكثر ما كان الوضع في التفسير كان فيما أسند إلى ابن عباس وعلي بن أبي طالب، وكان ذلك لأسباب شرحناها في «**فجر الإسلام**».

فابن عباس قد رويت عنه روايات كثيرة في التفسير، وجَدَّ المحدّثون في بحث طرقه وتعديل الرواة عنه وتجريحهم، وقالوا: إن أعدل الرواة عنه علي بن أبي طلحة الهاشمي المتوفى سنة 143 هـ. قال ابن حجر: وهذه النسخة (يعني ما رواه ابن أبي طلحة عن ابن عباس) كانت عند أبي صالح كاتب الليث (بن سعد في مصر)، رواها عن معاوية بن صالح عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس... وقد اعتمد عليها البخاري في صحيحه كثيراً فيما يعلقه عن ابن عباس. وقال أحمد بن حنبل: «بمصر صحيفة في التفسير رواها علي بن أبي طلحة، لو رحل رجل فيها إلى مصر قاصداً ما كان كثيراً»؛ وعلي بن أبي طلحة هذا لم يسمع هذه الصحيفة من ابن عباس، ولكنه كان ثقة فيما يرويه. وبجانب هذه الرواية عن ابن عباس روايات أخرى كثيرة، موضوعة مكذوبة، فقد ذكروا أن لمحمد بن إسحاق المؤرخ المشهور المتصل بالعباسيين رواية عن ابن عباس هي أوهى الطرق، وكذلك رواية الكلبي ومقاتل بن سليمان.

وكذلك روي عن علي بن أبي طالب الشيء الكثير مما نقده رجال الحديث.

* * *

وقد اشتهر جملة من التفاسير قبل تفسير ابن جرير، منها هذه التفاسير التي ذكرنا أنها رويت عن ابن عباس، بعضها صحيح وبعضها غير صحيح، ومنها تفسير ابن جريج، وقد كان شأنه شأن المحدّثين الأولين يجمعون ما وصل إليه من صحيح وغير صحيح. وقد ذكروا: «أن ابن جريج لم يقصد الصحة وإنما روى ما ذكر في كل آية من الصحيح والسقيم»[2]. ومنها

(1) «الإتقان» 2/ 210.

(2) «الإتقان» 2/ 224.

تفسير السُّدِّي (المتوفى سنة 127 هـ)، وقد أورد فيه ما نسب إلى ابن مسعود وابن عباس وأناس من الصحابة، والسُّدِّي نفسه كان مختلَفا في الثقة به، والذي يروي تفسيره أَسباط بن نصر، وقد اختلفوا فيه أيضاً، ولذلك أَبى أن يروي عنهما كثير من ثقات المحدّثين[1]. ومنها تفسير مقاتل بن سليمان (مات سنة 150 هـ). «وقد كان يأخذ عن اليهود علم الكتاب»، واتهمه أبو حنيفة بأنه مُشَبِّه كذاب؛ وقال ابن المبارك فيه: «ما أحسن تفسيره لو كان ثقة». ومنها تفسير محمد بن إسحق ذكر فيه أقوالاً لوهب بن منبه وكعب الأحبار وغيرهما من الرواة عن اليهودية والنصرانية، وهذه التفاسير لم تصل إلينا، ولكن ابن جرير الطبري المتوفى سنة 310 هـ جاء فجمع أكثرها وأدخلها في كتابه.

ولا بد أن ننبه هنا إلى أمر هام، وهو أنه مهما كثر الوضع في التفسير والحديث فإن الوضع ينصبّ على الرواية نفسها، فقد يروون عن ابن عباس أو عليّ أو ابن مسعود شيئاً لم يقله، ولكن الشيء المروي نفسه لم يفقد قيمته العلمية، فإن الذي نسب إلى ابن عباس ليس أمراً خيالياً بعيداً عن تفسير الآية مثلاً، وإنما هو رأي محترم نتيجة اجتهاد، والشيء الذي لا قيمة فيه هو نسبته إلى ابن عباس أو ابن مسعود، أما القول في ذاته فمحل للتقدير من حيث هو رأي أو اجتهاد في تفسير الآية، بني على تفكير كثيراً ما يكون صحيحاً، بل وكذلك ما وضع حول الآية مما روي عن أهل الكتاب، قد تكون نسبته إلى أحد الصحابة غير صحيحة، ولكن له دلالته العلمية من حيث ما كان يتداوله أهل الكتاب في ذلك العصر من أخبار، ومن حيث مقدار اتصال المسلمين بأهل الكتاب، ومن حيث دلالته على ما كان يفعله من أسلم من يهود ونصارى من إدخال ما كان يشغل رؤوسهم قبل إسلامهم - في الحديث والتفسير - فلم يكن الموضوع مجرد خيال أو وهم خلق خلقاً، بل له أساسٌ ما، يهم العالم والباحث درسه، وله قيمته الذاتية، وإن لم تكن له قيمته الإسنادية.

* * *

ونوع آخر من الترقِّي في التفسير. وهو أن ما نقل عن رسول الله ﷺ والصحابة من تفسير لم يكن يشتمل على تفسير آيات القرآن جميعها، إنما ورد عنهم تفسير لبعض ما غمض؛ وهذا الغموض كان يزيد كلما بعد الناس عن عصر النبي ﷺ والصحابة، لأن العربية لم تعد سليقة لكثير من الناس وخاصة أهل الحضر، فاحتاج المشتغلون بالتفسير أن يكملوا هذا النقص بشرح ما لم يرد فيه شرح، فاجتهد التابعون في تكميل بعض هذا النقص، وجدّ

(1) ابن حجر في «تذهيب التهذيب».

مَنْ بعدهم في ذلك حتى أكملوا تفسير الآيات جميعها، معتمدين على ما عرف من لغة العرب وأساليبهم، وما ورد في التاريخ من الأحداث التي حدثت في عصر النبي ﷺ، وهكذا.

وقد وقف الناس في ذلك موقفين، كالموقف الذي وقفوه في التشريع من انقسام إلى أهل الحديث، وأهل الرأي، فقوم تشددوا في التفسير فلم يروا أن يجرؤوا على تفسير شيء من القرآن ما لم يرد فيه قول للنبي أو للصحابة، كالذي روي عن عبيد الله بن عمر أنه قال: «لقد أدركت فقهاء المدينة، وإنهم ليعظمون القول في التفسير، منهم سالم بن عبد الله، والقاسم بن محمد، وسعيد بن المسيب، ونافع»، وقال الشعبي: «ثلاث لا أقول فيهن حتى أموت، القرآن والروح والرأي»[1]، بل تحرج بعضهم أن يذكر شيئاً يتعلق بآية من القرآن. ومن أمثلة ذلك في عصرنا: «الأصمعي» فهو مع علمه الواسع باللغة «كان شديد الاحتراز في تفسير الكتاب والسنّة، فإذا سئل عن شيء منها يقول: العرب تقول معنى هذا كذا، ولا أعلم المراد منه في الكتاب والسنّة أي شيء هو»[2]. وقال أبو الطيب: «كان الأصمعي شديد التأله، فكان لا يفسر شيئاً من القرآن، ولا شيئاً من اللغة له نظير واشتقاق في القرآن، وكذلك الحديث»[3]. وأمثال هؤلاء حَمَلوا على المفسّرين بالرأي، كما حمل فقهاء الحديث على فقهاء الرأي ورووا حديثَ: «من تكلم في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ».

وعلى العكس من ذلك قوم لم يروا بأساً أن يفسروا القرآن حسب اجتهادهم. قال الماوردي: «قد حمل بعض المتورعين هذا الحديث على ظاهره، وامتنع من أن يستنبط معاني القرآن باجتهاده ولو صحبها الشواهد ولم يعارض شواهدها نص صريح، وهذا عدول عما تُعُبِّدنا بمعرفته من النظر في القرآن، واستنباط الأحكام، كما قال تعالى: ﴿لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ [النساء: 83]، ولو صح ما ذهب إليه لم يُعلم شيء من الاستنباط، ولما فهم الأكثر من كتاب الله؛ وإن صح الحديث فتأويله. «إن من تكلم في القرآن بمجرد رأيه فقد أخطأ». وعلى هذا الرأي جرى كثير من المفسرين، فاجتهدوا وعرضوا آراءهم، وكل ما أوجبوه ألا يبدوا الرأي قبل أن يستكملوا أدواته من علم باللغة وأساليب العرب، وأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ وما إلى ذلك، فأقبلوا على القرآن يفسرونه، وكان أكثر من قام بهذا علماء العراق، موطن أصحاب مدرسة الرأي في

---

(1) ابن جرير 1/ 29.

(2) ابن خلكان 1/ 409.

(3) المزهر 2/ 204.

التشريع؛ ومن هذا وُجد القول بالتفرقة بين التفسير والتأويل، فقد عَنَوْا بالتفسير ما اعتمد فيه على النقل مما ورد عن الرسول والصدر الأول، وخاصة في الأمور التوقيفية التي ليس للعقل فيها كبير مجال، كتفسير الحروف المقطّعة: آلم وحم ويس، وكأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، وعنوا بالتأويل ما يعتمد فيه على الاجتهاد، ويتوصل إليه بمعرفة مفردات الألفاظ ومدلولاتها في لغة العرب، واستعمالها بحسب السياق، ومعرفة الأساليب العربية، واستنباط المعاني من كل ذلك.

وقد انقسمت كتب التفاسير إلى هذين النوعين، تبعاً لهذا وتبعاً للمنهجين اللذين ذكرناهما في أول هذا الكتاب، فمن العلماء من غلب عليه منهج المحدّثين فاقتصر على ذكر المنقول، ومنهم من غلب عليه منهج العقليين فشرح باجتهاده.

* * *

ولما دونت علوم اللغة والنحو والفقه، وأُثيرت مسائل الكلام وبحثت في العصر العباسي، أثَّرت في علم التفسير أثراً كبيراً، فالنحويون أخذوا القرآن الكريم مادة من موادهم لاشتقاق قواعدهم وتطبيقها، فأعربوا القرآن إعراباً أعان على التفسير، واللغويون وضعوا الكتب في غريب القرآن، كما فعل أبو عبيدة، وكان لذلك دخل في إيضاح بعض الآيات، وقد عنى النحويون واللغويون بوضع كتب كثيرة تسمى **«معاني القرآن»**، فمعاني القرآن للكسائي وليونس بن حبيب ولقُطرب وللفراء وللمفضل الضبي ولخلف النحوي ولأبي عبيدة، وقد نحوا في تآليفهم مناحي مختلفة، فمنهم من عنى بمشكلات القرآن، وما يوهم الاختلاف فيه، والتعرض للآيات التي ظاهرها التعارض كما فعل قطْرُب، مثل قوله تعالى: ﴿فَلَآ أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَآءَلُونَ﴾ **[المؤمنون: 101]** مع قوله تعالى: ﴿وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ يَتَسَآءَلُونَ ﴿٢٧﴾﴾ **[الصافات: 27]** ؛ ومنهم من عنى ببيان مجازات القرآن، مثل قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾ **[محمد: 4]** ، وقوله تعالى: ﴿فَلْيَدْعُ نَادِيَهُۥ ﴿١٧﴾﴾ **[العلق: 17]** ، وقوله: ﴿فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ **[آل عمران: 21]** إلخ؛ ومنهم من تعرض للمشكلات النحوية، مثل قوله تعالى: ﴿إِنْ هَٰذَٰنِ لَسَٰحِرَٰنِ﴾ **[طه: 63]** ، وقوله: ﴿وَٱلْمُقِيمِينَ ٱلصَّلَوٰةَ وَٱلْمُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ **[النساء: 162]** ، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ﴾ **[المائدة: 69]** ، إلى آخر ما سلكوا من مناحٍ مختلفة.

وعَنَى الفقهاء بآيات الأحكام يستنبطون منها، وألّفوا في ذلك الكتب، فكتاب **«أحكام القرآن»** (على مذهب مالك)، وكتاب **«أحكام القرآن»** لأبي بكر الرازي (على مذهب أهل

العراق)، وكتاب «**أحكام القرآن**» للإمام الشافعي، و «**أحكام القرآن**» لداود بن علي الظواهري[1] إلخ.

كل هذا غذى التفسير بأنواع من الغذاء مختلفة؛ يضاف إلى ذلك ما فعله المؤرخون من جمع تواريخ الأمم، من يهود ونصارى وفرس وغيرهم، وإمداد تفسير الآيات التاريخية بما وصل إليه علمهم من التاريخ.

وجاء المتكلمون ـ وهم أظهر عنصر عقلي في هذه الحركة العلمية ـ وكانوا لا يميلون كثيراً إلى المنقول، ولا يثقون بكل ما فيه ثقة المحدّثين وغيرهم، وكانت لهم مذاهب مقررة في العدل والتوحيد وصفات الله وأفعال العباد ونحو ذلك، ثبتت لهم ببحثهم، فتعرضوا لتأويل القرآن بهذه العقلية وهذه العقيدة.

وكان من الطبيعي أن طريقتهم لا تُرْضي الذين يعتمدون في التفسير على النقل، ولا ترضي أهل السنّة، فكان نزاع بين الطريقتين، فهاجمهم ابن قتيبة في التفسير كما هاجمهم في الحديث، فقال: «وفسروا القرآن بأعجب تفسير يريدون أن يردّوه إلى مذاهبهم، ويحملوا التأويل على نِحَلهم، فقال فريق منهم في قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [البَقَرَة: 255] أي علمه، وجاؤوا على ذلك بشاهد لا يعرف، وهو قول الشاعر: ولا يُكَرْسِىءُ علم الله مخلوق ـ كأنه عندهم: ولا يعلم علم الله مخلوق ـ ويكرسىءُ مهموز، يستوحشون أن يجعلوا لله تعالى كرسياً، ويجعلون العرش شيئاً آخر، والعرب لا تعرف العرش إلا السرير وما عُرِش من السقوف والآبار... وقال فريق منهم في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ وَهَمَّ بِهَا﴾ [يُوسُف: 24] إنها همت بالفاحشة، وهمّ هو بالفرار منها أو الضرب لها, والله تعالى يقول ﴿لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَٰنَ رَبِّهِۦ﴾ [يوسف: 24]، أفتراه أراد الفرار منها أو الضرب لها، فلما رأى البرهان أقام عندها!... وقالوا في قوله تعالى: ﴿وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبْرَٰهِيمَ خَلِيلًا﴾ [النِّساء: 125] أي فقيراً إلى رحمته، وجعلوه من الخَلة استيحاشاً من أن يكون الله تعالى خليلاً لأحد من خلقه، واحتجوا بقول زهير: «وإن أتاه خَلِيلٌ يَومَ مَسْغَبَةٍ»؛ فأي فضيلة في هذا لإبراهيم؟ أما تعلمون أن الناس كلهم فقراء إليه؟ وهل إبراهيم في خليل الله إلا كما قيل: «موسى كليم الله، وعيسى روح الله»؟. وهكذا استمر في الرد عليهم وعلى الشيعة في تفسير بعض آيات القرآن على مذاهبهم[2].

---

(1) «الفهرست» 38.

(2) انظر: تأويل مختلف الحديث ص 80 وما بعدها.

وقابلهم المتكلمون بمثل هجومهم، فالجاحظ يميل في أكثر الأحيان إلى استعمال العقل في التفسير، كما صنع في قوله تعالى: ﴿إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِيٓ أَصْلِ ٱلْجَحِيمِ ﴿٦٤﴾ طَلْعُهَا كَأَنَّهُۥ رُءُوسُ ٱلشَّيَٰطِينِ ﴿٦٥﴾﴾ [الصَّافات: 64 ـ 65] فيقول: «ليس أن الناس رأوا شيطاناً قط على صورة، ولكن لما كان الله قد جعل في طباع جميع الأمم استقباح جميع صور الشياطين واستسماجه وكراهته، وأجرى على ألسنة الناس جميعهم ضربَ المثل في ذلك، رجَع بالإيحاش والتنفير، وبالإخافة والتقريع، إلى ما قد جعله الله في طباع الأولين والآخرين وعند جميع الأمم. . . وهذا التأويل أشبه من قول من زعم من المفسرين أن رؤوس الشياطين نبات ينبت باليمن»(1)؛ ويذكر آية المسخ ويناقش هل يمكن أن تقلب الناس قردة وخنازير؟ وعلى أي شكل كان؟ وهل المراد أن تكون خلقتهم أشبه شيء بالقردة والخنازير كما يرى في بعض الناس؟ ويعرض في ذلك لقول الدهريين وشيوخ المعتزلة وغيرهم(2)؛ ويذكر هدهد سليمان، ويذكر اعتراضات الخصوم على تهديد سليمان له بالذبح ويردها(3)، ويتكلم في الجن واستراق السمع ويطيل في ذلك(4). وعلى الجملة فنرى في كتاب **«الحيوان»** في مواضع متفرقة نوعاً آخر من التفسير هو تفسير بالمعقول، نتبين منه حركة عنيفة كانت، وهي مهاجمة اليهود والنصارى والملحدين آيات في القرآن، والاعتراض عليها من ناحية العقل، ورد المعتزلة عليهم من نحو طريقهم، كما نرى فيه ردوداً واعتراضات وتشنيعات على بعض أقوال للمفسرين الذين اكتفوا في قولهم بالاعتماد على المنقول ولو خالف المعقول. وهذا النوع من التأويل هو الذي نما بعدُ فكان منه **«تفسير الكشاف»** للزمخشري و **«تفسير الفخر الرازي»** ونحوهما.

وعلى كل حال فهذه النقول التي رويت عن الصحابة والتابعين ومن بعدهم، وهذه العلوم التي دونت في العصر العباسي وابتكرت، من نحو وصرف وبيان وفقه وحديث وتاريخ وكلام، كلها تعاونت على خدمة تفسير القرآن. ولعل أحسن مظهر لهذا كله ـ مما وصل إلينا ـ تفسير أبي جعفر الطبري، فقد جمع فيه كثيراً من مجموعات التفاسير التي سبقته، وفاضل بين رواياتها واختار أمْثَلها؛ جمع فيه ما روته مدرسة ابن عباس ومدرسة عليّ بن أبي طالب وابن مسعود وأُبَيّ بن كعب، واستفاد مما جمعه ابن جريج والسُّدِّي وابن إسحاق من التفاسير، ثم

---

(1) «الحيوان» 4/ 13.

(2) «الحيوان» 4/ 22 وما بعدها.

(3) «الحيوان» 4/ 29.

(4) «الحيوان» 6/ 83 و 169.

زاد على ذلك ما وصل إليه العلم في عصره من إعراب واستنباط؛ فنراه يجمع نقول الصحابة والتابعين في التفسير كما تقدم، ونراه ينقل عن محمد بن إسحاق حتى ما رواه عن مسلمة النصارى، فيقول: حدثني سَلَمة، عن محمد بن إسحاق، عن أبي عتاب ـ رجل من تغْلب كان نصرانياً عمراً من دهره ثم أسلم بعد، فقرأ القرآن وفقه الدين ـ وكان فيما ذكر أنه كان نصرانياً أربعين سنة، ثم عمّر في الإسلام أربعين سنة؛ ثم يروي له خبراً عن آخر بني إسرائيل[1]، وذلك في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لِأَنفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِيَسُوءُوا وُجُوهَكُمْ وَلِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلِيُتَبِّرُوا مَا عَلَوْا تَتْبِيرًا ۝٧﴾ [الإسراء: 7] . وقد ملأ تفسير الآية بما ورد في الإسرائيليات من روايات عن أسباط عن السُّدّي وعن ابن جريج وغيرهما.

ويقول في موضع آخر: حدثنا ابن حميد قال: حدثنا سَلَمة قال: حدثنا محمد بن إسحاق قال: حدثني من يسوق أحاديث الأعاجم من أهل الكتاب ممن قد أسلم، ثم يسوق الحديث في ذلك عن ذي القرنين.

ويروى في الموضع نفسه عن محمد بن إسحاق قال: حدثني من لا أتهم، عن وهب ابن منبه اليماني، وكان له علم بأحاديث الأُوَل، ثم يروي عنه خبراً عن ذي القرنين[2].

كذلك نجد في «**تفسير الطبري**» آثاراً كثيرة لمذاهب البصريين والكوفيين في النحو والصرف وتطبيقها على القرآن، فيقول: قال بعض نحويي الكوفة كذا، وقال بعض نحويي البصرة كذا، كما نجد آثاراً للأحكام الفقهية[3]، وآثاراً للمتكلمين من مناقشتهم في القَدَر وغيره ـ هذا إلى ما مليء به الكتاب من معانٍ للألفاظ اللغوية والاستشهاد عليها بأشعار العرب ـ فهو على الجملة أكبر أثر يبيّن لنا آثار السلف الأول الذين كانوا يقتصرون على النقل، وآثار علماء العصر العباسي بعد أن دونوا العلوم وخدموا بها القرآن؛ وإن كان ينقصه شيء فهو أنه لم يتعرض كثيراً لأقوال المتكلمين في عصره وخاصة المعتزلة، لأن ثقافته كانت ثقافة دينية ولغوية وتاريخية، ولم ينغمر في تيار المتكلمين، وما جاء فيه من تعرض لمسائل القدر ونحوها، فقد أتاه على ما يظهر من طريق المحدّثين، فقد تعرضوا للقدر وأبانوا مذهبهم، وردوا على الجهمية وأشباههم.

---

(1) ابن جرير 15/ 33 و 34.

(2) ابن جرير 16/ 13.

(3) ابن جرير 14/ 58 فيه مناقشة في تحريم لحم الفرس.

الفصل الخامس

التشريع

تركنا التشريع في العصر الأموي، وأظهر مميزاته انقسامه إلى قسمين: أهل الرأي، وأهل الحديث؛ وقد تجلى ذلك أكبر جلاء في آخر العهد الأموي، وأول العهد العباسي، وزاد الخلف بين الطائفتين، وتميزتا على مرور الزمان، وأصبحت أعلام كل مدرسة من المدرستين جلية واضحة مغايرة لأعلام الأخرى في الشارة واللون، وما إلى ذلك، ويحمل أعلام مدرسة الحديث الحجازيون، وخاصة المدنيين، وعلى رأسهم مالك بن أنس وتلاميذه، ويحمل أعلام مدرسة الرأي العراقيون وخاصة الكوفيين، وعلى رأسهم أبو حنيفة النعمان.

وفخر العراقيون بأنه قد نزل بين أظهرهم أعلامٌ من الصحابة، كعبد الله بن مسعود، وعلي بن أبي طالب، وسعد بن أبي وقّاص، وعمّار بن ياسر، وأبي موسى الأشعري وغيرهم، وقال الحجازيون: إن من تفرق من الصحابة في الأمصار أقل عدداً ممن بقي في الحجاز، فإن النبي ﷺ بعد رجوعه من حُنين ترك بالمدينة نحو اثني عشر ألف صحابي، مات بها نحو عشرة آلاف، وتفرق في سائر الأقطار نحو ألفين.

وفي الواقع إذا حصرنا نظرنا في الحديث، وجدنا الأولوية للحجازيين، فأكثر الصحابة كانوا بالمدينة، وهم أعرف الناس بحديث رسول الله، وأخبر بقوله وعمله، وحتى من رحل منهم إلى العراق وسائر الأمصار فإنما كانوا عارية من الحجاز، وقد خلف هؤلاء ـ كعلي بن أبي طالب، وعبد الله بن مسعود ـ الحديث في المدينة كما خلفوه في العراق، ففضل الحجازيين في هذا لا ينكر، ولهذا إذا تجادل الحجازيون والعراقيون في هذا الباب كان الحجازيون أقوى وأقهر، بل عابوا على العراقيين أنهم يتزيدون في الحديث الصحيح، ويكثرون من الحديث الموضوع، قال مالك: «إذا جاوز الحديث الحَرَّتين ضعفت شجاعته»، وكان مالك يسمي الكوفة «دار الضّرب»، يعني أنها تصنع الأحاديث وتضعها، كما تخرج دار الضرب الدراهم والدنانير، وقال ابن شهاب: «يخرج الحديث من عندنا شبراً فيعود في العراق ذراعاً».

وسبب ذلك أن حديث رسول الله بدأ وَخُتم في الحجاز، والمستمعون لرسول الله

كثيرون، ومن العسير الكذب في حادثة شاهدها الكثير، أو في قول سمعه الجم الغفير، وليس الشأن كذلك في العراق، فبعده عن الحجاز يجعل اصطناع القول ممكناً ـ هذا إلى أن أخلاط المسلمين من الأمم المختلفة كانوا في العراق أكثر منهم في الحجاز، وفيهم من لم يصل الإيمان إلى أعماق نفسه، فلا يتحرج من اختلاق حديث أو رواية خبر غير صحيح، ما دام ذلك يعلي شأنه ويؤيد دعواه؛ وعامل آخر هو ظهور المذاهب المختلفة في العراق، من معتزلة ومرجئة وأصناف من المتكلمين، وليس يجاريهم في ذلك أهل الحجاز، لبساطة أهله في الحياة والعقيدة، وفي كل صنف من هؤلاء من رأى أن يؤيد حجته ورأيه بتأويل آيات القرآن واختلاق الحديث كما أسلفنا.

على أن الحجازيين وإن بزوا العراقيين في الحديث، فقد بزهم العراقيون في الرأي، وهو ما يسمى «القياس»، وكان ذلك طبيعياً أيضاً، لأن الأحداث تتبع في كثرتها وقلتها المدنية، فإذا كانت معيشة قوم ساذجة بسيطة، كما هو الشأن في الحجاز، كانت مسائلها الاقتصادية والجنائية وأحوال الأسرة ساذجة بسيطة، وإن تعقدت الحياة وعظمت المدنية كما هو الشأن في العراق، تعقدت الأحداث الاقتصادية والجنائية والاجتماعية وتنوعت، وكل هذه الأحداث تحتاج إلى تشريع، وأحاديث رسول الله ﷺ التي كانت معروفة بالحجاز تكفي بنصها على وجه التقريب للإفتاء بما يقع في الحجاز من أحداث، للشبه الكبير بين عهد مالك وعهد النبي ﷺ، وليس كذلك الشأن في أحداث العراق، فهي كثيرة معقدة متنوعة. بالعراق دجلة والفرات وما يتطلب ذلك من ريّ وخراج ليس مثلهما في الحجاز وفي العراق مال وفير يصب صباً، والمال يتبعه الترف والنعيم، واللهو والإجرام، وخَلْق مشاكل تحتاج إلى فتاوٍ ليس مثلها في الحجاز، وبالعراق أخلاط من فرس وروم ونبط وغير ذلك لهم عادات اقتصادية واجتماعية ليس مثلها في الحجاز، فلئن كفى الحديث في الحجاز وحاجتهم قليلة وحديثهم كثير، فليس يكفي في العراق، وحاجتهم كثيرة وحديثهم قليل، لذلك اضطروا إلى إعمال الرأي فيما لم يرد فيه نص، والتوسع في النص بالوضع ـ ورأينا النزاع يشتد حول القياس وجوازه وعدم جوازه، وكانت معركة كبيرة نجمل أمرها فيما يلي: لعب القياس دوراً كبيراً في العصر العباسي، وشغل حيزاً كبيراً من العلوم؛ فالقياس في أصول الفقه، وفي الفقه، وفي اللغة، وفي النحو، وفي المنطق؛ والذي يهمنا الآن منه أثره في التشريع.

أصل القياس أن يُعْلَم حكم في الشريعة لشيء فيقاس عليه أمر آخر لاتحاد العلة فيهما، ولكنهم توسعوا في معناه أحياناً فأطلقوه على النظر والبحث عن الدليل في حكم مسألة

عرضت لم يرد فيها نص، وأحياناً يطلقونه على الاجتهاد فيما لا نص فيه، وبعبارة أخرى جعلوه مرادفاً للرأي، ويعنون بالرأي وبالقياس بهذا المعنى أن الفقيه من طول ممارسته للأحكام الشرعية تنطبع في نفسه وجهة الشريعة في النظر إلى الأشياء؛ وتمرن ملكاته على تعرف العلل والأسباب، فيستطيع إذا عرض عليه أمر لم يرد فيه نص أن يرى فيه رأياً قانونياً متأثراً بجو الشريعة التي ينتمي إليها، وبأصولها وقواعدها التي انطبعت فيه من طول مزاولتها، ومن أجل هذا ذموا الرأي الذي يصدر ممن ليس أهلاً للاجتهاد، والرأي الذي لا تسنده أصول الدين، وهذا الرأي أو القياس كان مثاراً للنزاع بين العلماء منذ العصر الأموي كما أبنّا ذلك في «**فجر الإسلام**» حتى بين الصحابة، فمنهم من كان يتشدد فلا يفتي إلا بما ورد فيه نص من كتاب أو حديث كعبد الله بن عمر، ومنهم من كان يبدي الرأي فيما يعرض من الحوادث التي لم يَرِدْ فيها نص، كعمر وعبد الله بن مسعود وغيرهما، وروي في ذلك الشيء الكثير؛ واستمر النزاع بين النزعتين يقوى ويشتد إلى العصر العباسي، وأصبحت رياسة أهل الرأي لفقهاء الكوفة، وأهل الحديث لأهل المدينة؛ وفي الواقع لم يخل إمام من الأئمة ـ سواء كان من أهل الرأي أم الحديث ـ من القول بالرأي، وهو مضطر إلى ذلك لأن التقدم في المدنية يخلق كل يوم حوادث جديدة تحتاج لفتوى الفقهاء، ولا يعد فقيهاً حتى يفتي فيها، ولكن الفقهاء اختلفوا درجات متفاوتة في مقدار الأخذ بالرأي والاعتماد عليه، فمنهم من ضيق أمره، ومنهم من توسع، ومنهم من توسط كما سيأتي بيانه، وكان هذا من أهم الأصول التي خالفت بين الأئمة في التشريع.

وبينا نرى الخلاف بين الأئمة في الرأي على هذا النحو، نرى مسألة أخرى تثار، لها اتصال كبير على ما يظهر لي بمسألة الرأي والقياس، هي «مسألة التحسين والتقبيح العقليين»، وهي مسألة أثارها المعتزلة، ومدارها هو: هل في الأفعال صفات من حسن أو قبح جعلت الشارع يأمر بها، أو ينهى عنها؟ فلولا ما في الصدق من صفة لما أمر به، ولولا ما في الكذب من صفة لما نهى عنه؟ أو أن الشارع بأمره بالصدق جعله حسناً، وبنهيه عن الكذب جعله قبيحاً؟ ولو شاء لعكس؛ هذه مسألة عاصرت القياس والرأي، وفي نظري أنهما مسألتان متساندتان، فمن كان يرى أن الأفعال صفات من أجلها أمر بها الشارع أو نهى، قال: إن هذه الصفات يمكن إدراكها بالعقل، ولذلك يكون الرأي في إمكانه كشف هذه الصفات وتعرفها وإصدار حكم فيها، وذلك يجعل له حرية كبيرة في التشريع، ومن قال بعدم الصفات الذاتية، وأن أمر الشارع هو الذي يحسّن ويقبّح، كان من الطبيعي أن يقف في اجتهاده على النص، وكل ما يستطيع في الاجتهاد أن يلحق الشبيه بشبيهه، وطبيعي أن يذهب الحنفية إلى

الرأي الأول، وأن العقل يستطيع إدراك ما في الشيء من صفات حسن أو قبح، وأن الإنسان لو لم تبلغه دعوة فلا عذر له في الجهل بخالقه لدلالة العقل عليه، وهو ملزم بفعل الحسنات وترك السيئات لأن العقل يرشد إلى ذلك، وأصبحت هذه المسألة من مسائل أصول الفقه[1].

وأخذت المسألة دوراً كبيراً في الجدل بين أصحاب الرأيين، فيقول ـ مثلاً ـ أحد الفريقين، وهو المنكر للتحسين والتقبيح العقليَّيْن: إنا نرى الشريعة قد فرقت بين المتماثِلَين وجمعت بين المختَلِفَيْن، ولو كان الأمر بالعقل لجمع بين المتماثلين وفرّق بين المختلفين، فالشارع أوجب قضاء الصوم على الحائض دون الصلاة، مع أن الصلاة أوْلى بالمحافظة عليها، وحرّم النظر إلى العجوز الشوهاء القبيحة المنظر إذا كانت حرة، وجوَّزه إلى الشابة البارعة الجمال إذا كانت أَمَة، واكتفى في القتل بشاهدين دون الزنا، وحرّم المطلقة ثلاثاً على الزوج المطلِّق، ثم أباحها له إذا تزوجت بغيره، وحالها في الموضعين واحدة، وأباح للرجل أن يتزوج أربعاً، ولم يبح للمرأة إلا رجلاً واحداً، مع قوة الدواعي من الجانبين، وقطع يد السارق لكونها آلة المعصية، فأذهب العضو الذي تعدَّى به على الناس، ولم يقطع اللسان الذي يقذف به المحصنات، ولا العضو الذي يزنى به، وأوجب الزكاة في خمس من الإبل، وأسقطها عن عدة آلاف من الخيل إلخ. إلخ.... فلو كان الأمر بالعقل لكان الحكم غير هذا؛ فكيف نترك الحكم للرأي؟ وكيف نقول بالحسن والقبح العقليْن؟

وقد رد عليهم الآخرون ردوداً طويلة مجملة ومفصلة، وأبديت فيها آراء مختلفة في عصور مختلفة، ومن هؤلاء مَنْ توسط فجعل للعقل سلطاناً ومقدرة على المعرفة في غير العبادات، أما العبادات فمما لا دخل للعقل فيها[2].

على كل حال لو رسمنا دوائر تمثل مقدار المذاهب في استعمال الرأي لكان أصغرها دائرة الظاهرية، ثم الحنابلة، ثم المالكية، ثم الشافعية، ثم الحنفية.

وقد اتخذ بعض أنواع الرأي أسماء خاصة، كالاستحسان، والمصالح المرسلة، فالاستحسان قد عرفوه تعريفات مختلفة، أقربها إلى الفهم أن يكون في المسألة شَبَهٌ بمسألة أخرى ورد فيها نص، وكان من مقتضى ذلك أن يقيس الفقيه هذه المسألة على المسألة التي ورد فيها النص، ولكنه لا يفعل ذلك ويترك هذا القياس إلى تقدير المسألة بمقتضى العدالة،

---

(1) انظر: «مسلم الثبوت» 1/ 25 وما بعدها.

(2) انظر: الفصل الممتع في ذلك في كتاب «أعلام الموقعين» لابن القيم جزء 2/ 13 وما بعدها.

فهو يبحث عن العدالة المطلقة في المسألة ويصدر بمراعاتها حكمها؛ وهذا ـ كما ترى ـ أوغل في باب الرأي، وقد قال بالاستحسان الحنفية، وأنكره الشافعية؛ وروي عن الشافعي في ذمه أنه قال: «مَن استحسن فقد شَرّع»(1).

وقريب من هذا ما يسمى «الاستصلاح» أو «المصالح المرسلة»، وذلك أن الشارع ـ كما قالوا ـ يدور في تشريعه على حفظ أمور خمسة وهي: الدين والنفس، والعقل، والنسل، والمال؛ ولو استقرينا أوامر الشرع ونواهيه لوجدناها لا تتعدى هذه الأمور، ولو دققنا في معرفة ما حلله الشرع أو حرمه لوجدنا علته كذلك، فإذا عرضت مسألة من المسائل لم يرد فيها نص نظرنا فيما يترتب على الأمر من المصالح والمضار، وقدرنا ذلك كله، وأصدرنا حكمنا بحله أو حرمته، وقد مثلوا لذلك بكفار تترَّسوا بجماعة من أسرى المسلمين، فلو كففنا عنهم لقاتلونا وغلبوا على دار الإسلام وقتلوا المسلمين؛ ولو رمينا الترس لقتلنا مسلماً معصوماً لم يذنب ذنباً، فقالوا: إن المصلحة تقتضي القتال ولو قُتل الترس، لأن مقصود الشرع تقليل القتل، أو منعه عند الإمكان، وفي مقاتلته الكفار تحقيق لهذا، لأنه إذا لم يُفْعل قتلوا المسلمين ثم قتلوا الأسرى، فالأسير مقتول على كل حال، وأقرب الطرق إلى تقليل القتلى هو مقاتلة الأعداء ولو تترسوا بالمسلمين؛ فترى من هذا أنهم يعنون بالاستصلاح أو بالمصالح المرسلة وزن ما يعرض من المسائل بميزان المصلحة العامة، أو بأغراض الشارع العامة، أو بالقواعد الأساسية التي جاءت من أجلها الشرائع، وهو ضرب من الرأي أو مراعاة العدالة يدعو إلى نوع من الحرية في التشريع(2).

* * *

والآن نستعرض في إيجازٍ المسلك الذي سلكه أهل الحديث، والمسلك الذي سلكه أهل الرأي.

توفي رسول الله ﷺ وخلّف كتاب الله، وأحاديث حدّث بها، وأفعالاً فعلها، وقد شاهد ذلك كله أصحابه وسمعوا منه، ومن الصحابة من سمع بعض قوله دون البعض، ومن رأى بعض أفعاله دون البعض، ثم تفرقوا في الأمصار عند الفتح، فمنهم من نزل العراق، ومنهم من نزل الشام، ومنهم من نزل مصر، وكان كل جمع من الصحابة ينزل مصراً يروي ما سمع وما رأى من رسول الله، ولم يكن ذلك كله مدوّناً إنما كانوا يقولون شفاهاً، وقليل منهم من

(1) انظر «المستصفى» للغزالي 1/ 274.

(2) انظر «المستصفى» للغزالي 1/ 284.

يكتب، وظهر بعد ذلك مصدر آخر، وهو أن كبار الصحابة وعلماءهم كانت تعرض عليهم بعض الأحداث ممن لم يعرفوا فيها نصاً من كتاب ولا حديث، فيجتهد برأيه ويقول فيها قولاً، وكان هذا القول فيما بعد يُعد مستنداً من مستندات التشريع، لأنه صدر عن صحابي كبير، عاشر النبي زمناً طويلاً، وعرف مناحي الشريعة ومجراها، وأحياناً يتبين أن هذا الرأي قد صدر فيه حكم من النبي، ولكن هذا الصحابي لم يعلمه؛ كالذي روي أن عبد الله بن مسعود سئل عن امرأة مات عنها زوجها، وكان لم يعيّن لها مهراً، فقال: لم أرَ رسول الله يقضي في ذلك، فألحوا عليه فاجتهد رأيه، وقضى بأن لها مهراً كالذي يعرض لمثلها، لا وَكْسَ ولا شَطَط، وعليها العدة ولها الميراث، فقام معقل بن يسار فشهد بأن رسول الله قضى في مثل هذه المرأة بمثل هذا الرأي، ففرح ابن مسعود فرحة لم يفرح مثلها بعد الإسلام[1]. وأحياناً يظهر حديث يخالف رأي الصحابي فيعدل عنه، كالذي روي أن أبا هريرة كان يرى أن من أصبح جنباً فلا صوم له، حتى أخبرته بعض نساء النبي بغير ذلك فعدل عن قوله.

على كل حال زادت مراجع التشريع مرجعاً وهو فتاوى الصحابة، وليس ما خلفه الصحابة قاصراً على ما ذكرت، بل هناك أمر آخر وهو أن الحديث قد يكون قد ثبت عن الرسول، ولكن اختلفت أنظار الصحابة في توجيهه وتفسيره وتأويله، أو أن الحديث قد نُسخ بحديث آخر بلغ بعضهم ولم يبلغ البعض؛ مثال الأول ما روي أن رسول الله أسرع في الطواف مرة، فذهب كثير إلى أن الرَّمَل في الطواف سنة، وقال ابن عباس: ليس بسنّة، إنما فعله النبي لسبب عارض، وهو أنه قد بلغه قول المشركين: حَطّمتهم حُمى يَثْرب، فأراد أن يظهر لهم بالإسراع القوة والنشاط، وليس بسنّة؟ ومثال الثاني أن النبي رخّص في نكاح المتعة عام خيبر وعام أَوطاس، ثم نهى عنها، فاختلفت الصحابة في ذلك وفي نسخه، وقد يثبت الحديث أيضاً ولكن يختلفون في علّته، كالذي روي أن رسول الله قام للجنازة، فاختلفوا في تعليل ذلك، فقال قوم: ذلك لتعظيم الملائكة تحف بالميت، أو لهول الموت، فيعم الوقوف للميت والكافر، وقال قوم: إنها كانت ليهودي، فكره أن تعلو فوق رأسه، فالقيام يخص الكافر إلخ.

فلما جاء عصر التابعين زادت المصادر مصدراً على النحو الماضي، فكان من كبار التابعين من له فتاوى في حوادث لم تكن في عهد النبي ولا الصحابة، وكان لكل كبير من كبارهم آراء في تفسير بعض الآيات القرآنية، وآراء في تأويل الحديث، وآراء في فتاوى

(1) روى هذا الحديث النسائي.

الصحابة، كما كان لهم آراء في تقدير الصحابة وتقويمهم من الناحية الفقهية، فمن التابعين من يفضل أقوال عبد الله بن مسعود على غيره، ومنهم من يفضل آراء عليّ وابن عباس، إلى غير ذلك؛ ويغلب أن هذا الترجيح يرجع إلى البلد الذي فيه الصحابي والتابعي وتابع التابعي، فهو يتتلمذ للصحابة الذين كانوا في بلده، ويأخذ بقولهم، ويفضل روايتهم.

وجاء بعد التابعين طبقة أخرى تعمل عمل التابعين وهكذا، فعمر وعثمان وعبد الله ابن عمر وعائشة وابن عباس وزيد بن ثابت كانوا أئمة المدينة، جاء بعدهم تلاميذهم، ومن أشهرهم سعيد بن المسيب، وسالم بن عبد الله بن عمر، ومن بعدهما الزهري، ويحيى بن سعيد، وربيعةُ الرَّأْي، ومن بعدهم مالك، لذلك كان مالك أعلم الناس بقضايا عمر، وأقوال عبد الله بن عمر، وعائشة، ومن ذكرنا. وكان عبد الله بن مسعود وعليّ في الكوفة، ثم شريح والشّعبي، ثم علقمة وإبراهيم النخعي، وتمت السلسلة إلى أبي حنيفة، وتعصب كل قوم لسلسلتهم، فكان مالك ينهج منهج من ذكرنا من أعلام مدرسته، وأبو حنيفة كذلك؛ قال أبو حنيفة مرة لمناظره: «إبراهيم أفقه من سالم، ولولا فضل الصحبة لقُلت علقمة أفضل من ابن عمر». وكما كان مالك أعلم الناس بأحاديث المدينة، وقضايا علماء الصحابة المدنيين وتابعيهم وفتاويهم وآرائهم، كان أبو حنيفة أعلم الناس بقضايا عبد الله بن مسعود وعليّ بن أبي طالب، وغيرهما من صحابة العراق وفتاويهم، وآراء التابعين من الكوفيين. ولما جاء دور التدوين في العصر العباسي رأينا مالكاً يجمع هذا الذي ذكرنا في كتابه **«الموطأ»**، والعلماء العراقيين يجمعون فتاوى أئمتهم ومشايخهم في الكتب.

ووجد كثير من علماء المدينة، كسعيد بن المسيب والزهري يكرهون الرأي والقول به، ويهابون الفتيا، ويعدّونها محنة، وساعدهم على تحقيق نزعتهم ما أشرنا إليه قبل من كثرة الحديث عندهم، وقلة الأحداث التي تعرض لهم، وحملتهم هذه النزعة أيضاً على أن يرحلوا إلى البلاد يجمعون الأحاديث التي لم يرْوِها رجال المدينة، فمنهم من رحل إلى العراق، ومنهم من رحل إلى الشام ومصر، فإذا استُفْتُوا رجعوا إلى الكتاب، فإن وجدوا فيه نصاً عملوا به، وإلا رجعوا إلى الحديث، فكذلك، وإن وجدوا أحاديث مختلفة فاضلوا بينها بالراوي من حيث العلم والصدق، فإن لم يجدوا حديثاً رجعوا إلى أقوال الصحابة والتابعين، فأخذوا بقولهم، فإن اختلف الصحابة والتابعون فاضلوا بين أقولهم وخاصة أقوال أئمة بلادهم، فإن لم يكن شيء من ذلك رجعوا إلى أصول الكتاب والسنّة، فنظروا إلى إشاراتها ومقتضياتها لعلهم يجدون مُشْبهاً لمال عرض، أو يقع في نفسهم حكمة للأمر أو النهي أو الحِلِّ والحرمة تنطبق على هذه المسألة.

بجانب هؤلاء كان قوم من أهل الرأي وخاصة في العراق، يتهيبون الحديث كما يتهيب الأولون الرأي، ويستعظمون «قال رسول الله» كما يستعظم الأولون «أجتهد رأيـي» ولعل ذلك سببه إدراك ما في الأمر من صعوبة في إثبات نسبة الحديث إلى الرسول والاستيثاق من صحته. قال إبراهيم النخعي، وهو من علماء الكوفة: «أقول قال عبد الله (يعني ابن مسعود) وقال علقمة أحب إلينا»، من أجل ذلك قلّ الحديث عندهم، وكانوا أجرأ على الرأي، بل لم يقتصروا في الإفتاء على ما يقع من أحداث، وما أكثرها في العراق، بل تعدوا إلى فرض الفروض، فلو قال رجل لامرأته: أنت طالق نصف تطليقة أو ربع تطليقة فماذا يكون الحكم؟ ولو قال: أنت طالق واحدة بعدها واحدة ونحو ذلك، كأن الأمر أصبح مراناً عقلياً كمسائل الحساب والجبر والهندسة، ومرنوا على ذلك مراناً عجيباً، وخاصة أبا حنيفة كما سيأتي، فكان لهم قدرة فائقة على قياس الأمر بأشباهه، واستخراج العلل والأسباب، ووجوه الفروق والموافقات، وقد اشتركوا مع المدرسة الأولى في العمل بالكتاب والسنّة وأقوال الصحابة والتابعين، ولكنهم اختلفوا عنهم في أمور:

منها ما ذكرنا من قلة الحديث والمبالغة في اشتراط صحته، وعدم التحرج من الرأي كالذي أسلفنا، ومنها: أن أهل العراق لهم مشايخهم وصحابتهم، ولأهل المدينة مشايخهم وصحابتهم، ومنها: أن أهل العراق فلسفوا الفقه بمسايرة المنطق، والتوسع في التعليل العقلي والتوسع في الاستنباط، والدقة في استخراج وجوه الشبه ووجوه الفروق؛ وكانت طريقتهم جمع ما روي عن جلَّة الصحابة والتابعين الذين نزلوا في العراق من الحديث والفتوى والاستنباط، ثم يحفظون ذلك فإذا عرضت لهم مسألة فإن ورد فيها شيء من الكتاب والسنّة أفتوا به، وإن لم يكن وكان فيها رأي من آراء مشيختهم نظروا فيه، وإلا استنبطوا الحكم من علة لهذه الفتاوى أو إشارة أو إيماء، أو بحثوا عن حكمة الحُكْم ثم عمموا الحكمة في المسألة التي عرضت، أو ألفوا علتين أو حكمتين واستنبطوا الحكم منهما، أو جدّوا في طلب شبه لهذه الحادثة وقاسوها عليه، فإن لم يكن شيء من ذلك رجعوا إلى ما يكتسبه المجتهد من طول المزاولة وإدمان النظر، مما يصح أن نسميه «الذوق القانوني» يرى به وجه الحكم، وأي الأحكام أقرب إلى العدل، وأكثر تحقيقاً للمصلحة؛ وقد سموا هذه الطرق في استخراج الأحكام «تخريجاً»[1].

(1) انظر: «حجة الله البالغة» 1/ 151 وما قبلها.

وقد كان في كل مدرسة غلاة متطرفون، كما كان فيها معتدلون؛ فمن مدرسة الحديث من غلا فمنع القياس والقول بالرأي، وقصر نفسه على الفتوى فيما ورد فيه نص من كتاب أو سنّة، وهرب من المسائل التي لم يجد فيها نصًّا؛ ومنهم مَن اعتدل فأجاز العمل بالرأي في حدود معينة. ومن مدرسة الرأي مَن غلا حتى لم يرَ العمل بالحديث، لأن الأحاديث يعتورها الشك، فليس يسلم راوٍ من غلط أو نسيان أو خطأ في حديثه[1]؛ ومنهم مَن اعتدل فعمل به في حدود معينة، فإذا لم يستوف الشروط لجأ إلى الرأي. وقد رأينا قبل أن ابن المقفّع نقد حال المشرعين في زمانه، وقال: إن منهم من زعم أنه التزم السنّة، وقد غلا فيما سماه سنّة، ومنهم مَن غلا في استعمال الرأي حتى بلغ الاعتداد به أن يقول في الأمر الجسيم قولاً لا يوافقه عليه أحد، وتخلص من ذلك إلى وجوب وضع قانون يضعه أولو الأمر يلزم به القضاة ويعمل به في الأمصار.

* * *

ونحن إذا أردنا أن نسجل التغيرات التي طرأت على التشريع في العهد العباسي استطعنا أن نسجل الظواهر الآتية:

1 ـ أول ما نلاحظه أن الأمويين ـ إذا استثنينا عمر بن عبد العزيز ـ لم يكونوا يتصلون برجال التشريع ورجال الدين على العموم اتصالاً وثيقاً، إلا في أحوال نادرة، كاتصال الزهري بهم، بل قصر الخلفاء أنفسهم على النواحي السياسية من قمع الثورات الداخلية والفتوحات الخارجية، وتنظيم شؤون الدولة المالية، وما إلى ذلك، وتركوا العلماء يدرسون ويفتون، وعينوا القضاة وتركوهم يقضون بما يرون، كأن السياسة منفصلة عن الدين، وكأن وظيفتهم سياسية بحتة؛ فلما ثارت الثورة على الأمويين واستقر الأمر في يد العباسيين، كان من أثرها صبغ الدولة صبغة دينية، ورأينا النزعة الدينية عند الخلفاء العباسيين الأولين واضحة جلية، ورأينا اتصال الخلفاء بالعلماء ورجال الدين أقوى وأَبين؛ فأبو جعفر المنصور يقرب العلماء ويصلهم، والمهدي يشتد على الزنادقة وينشىء «إدارة» للبحث عنهم وتعذيبهم، والرشيد وأبو يوسف القاضي متلازمان، والمأمون يصدر «مرسوماً» بخلق القرآن، ويقضي شطراً من خلافته في مناقشة العلماء في ذلك وتعذيب مَن أنكره، ويناقش في نكاح المتعة ويريد أن يصدر أمراً في شأنه، وهكذا مما لا نجد له مثيلاً في العهد الأموي. وعلى العموم

(1) انظر: هذا الرأي في كتاب «الأم» 7/ 250.

فقد أراد العباسيون ألّا يكونوا سياسيين فحسب، بل سياسيين ودينيين معاً. وكان من أثر ذلك أن جماعة من أعلام العلماء عذبهم العباسيون لأنهم أبوا أن يخضعوا لوجهة نظرهم، والخضوع لسلطانهم، كمالك وأبي حنيفة وسفيان الثوري، على حين أنّا نرى الحسن البصري في العهد الأموي يجلس في المسجد الجامع ويتكلم في السياسة، ويُسْتَفْتَى في الخلفاء والأمراء فينقدهم في شدة، ثم لا يصيبه أذى. والذي يهمنا هنا هو الناحية التشريعية، فقد كان لاتجاه العباسيين هذا الاتجاه أثر بيّن في التشريع، وهو صبغ أعمال الدولة كلها صبغة دينية، فنظام الريّ، ونظام الضرائب، وحفر الترع وجباية الأموال، ونظام الدواوين، كلها مسائل دينية يؤلف فيها أبو يوسف القاضي كتابه الخراج، ويُستفتَى فيها الفقهاء، ويجتهدون فيها اجتهاداً دينياً، وهكذا كل ما دق من الأمور وعظم مرجعه فتوى المفتين وقضاء رجال الدين؛ وهذا ـ من غير شك ـ يجعل مهمة الفقهاء شاقة واسعة النطاق.

2 ـ ويتصل بهذا الأمر أن الفقه في العصر العباسي تضخم ونما نمواً كبيراً، وسبب هذا أمور؛ منها: ما أشرنا إليه قبل من عمل العباسيين في صبغ الأمور كلها صبغة دينية، ومنها: أن طبيعة النظام الذي جرى عليه الفقهاء تجعل المأثور يتزايد مع الزمن، فبعد أن كان في عهد الصحابة المأثور هو حديث رسول الله، أصبح في عهد التابعين المأثور أقوال الرسول وكبار الصحابة، وفي عهد تابعي التابعين المأثور هذا وقول كبار التابعين وهكذا، فكلما جاء جيل ورث عمن قبله آراء المجتهدين، وفتوى المفتين، وقضاء القضاة؛ وسبب ثالث: وهو أن مدرسة الرأي لم تكتف بما يحدث من أحداث بل كأنها فرحت بما لديها من وسائل الاجتهاد وأدوات القياس، والقدرة على «التخريج»، فأباحت إثارة المسائل الفرْضية، تبدي فيها رأيها، وتستعمل قياسها حتى فرضوا المستحيل والبعيد الوقوع، وأكثروا الفروض في أبواب الرقيق والطلاق والأيمان والنذور كثرة لا حد لها، وبدأ بذلك العراقيون، ثم تبعهم فيما بعد الشافعية والمالكية. ومن أسباب التضخم أن المملكة الإسلامية أصبحت في صدر الدولة العباسية بعيدة الأطراف، تضم بين جوانبها أمماً مختلفة، لكل أمة عادات اجتماعية، وعادات قانونية، وطرق في المعاملات، ولكل أمة دين له تقاليده، فلما دخلت هذه الأمم في الإسلام واستقرت الأمور في العهد العباسي، وصبغت الأمور كلها صبغة دينية، وتفرق الأئمة في الأمصار عُرضت هذه العادات والتقاليد على الأئمة، فعرضت أمور العراق على أبي حنيفة وأمثاله، وفيها العادات الفارسية والعادات النبطية وغيرها، وعرضت أمور الشام على

الأوزاعي وأضرابه، وفيها العادات الرومانية وغيرها، وفيها نظم القضاء الروماني، وما كان يجري في المعاملات وطريقة التقاضي، وعرضت أمور مصر على الليث بن سعد والشافعي وأقرانهما، وفيها العادات المصرية والرومانية كذلك، ونحو هذا؛ فكان من عمل هؤلاء الأئمة «تسليم» هذه العوائد والتقاليد، أعني النظر إليها بالقواعد العامة للإسلام وإقرار بعضها وإنكار بعضها وتعديل بعضها، وهذا ـ بلا شك ـ باب واسع من الأبواب التي تُضخِّم التشريع وتغذيه، وهذا أيضاً قد جعل كلّ مصر يغذي التشريع غذاءً خاصاً، قد لا يكون في غيره، وقديماً كانت مكة تغذي الفقهاء بمناسك الحج وبشؤون التجارة كما كانت المدينة تغذي الفقهاء أكثر من مكة في شؤون الزراعة، وبأعمال رسول الله في المدينة، فلما فتحت الأمصار ظل الأمر على هذا الحال، فدجلة والفرات ونظامهما قد غذيا أبا يوسف في آرائه في كتاب «**الخراج**»، ومعاملة العراقيين في المزارعة والمساقاة، والاستصناع غذت فقه العراق، ونظام النيل وعوائد المصريين غذت الشافعي في مذهبه الجديد ـ كما سيأتي ـ وعلى الجملة فكانت هناك عوائد عربية في جزيرة العرب، وعوائد فارسية في العراق، وعوائد رومانية في الشام، وعوائد رومانية وإغريقية ومصرية في مصر، كلها عُرضت على الأئمة و «سُلِّمت».

فلما كثرت الرحلات بين العلماء ـ كما أشرنا قبل ـ وأصبح من واجبات طالب العلم الأولية أن يرحل إلى الأمصار المختلفة ويأخذ عن علمائها، زالت الحدود والفواصل التي تميز كل طائفة من المشرعين في مصر، فاستفاد العالِمُ العراقي من الحجازي، والمصري منهما، وكمل كل منهم نقصه، واستفاد فيما هو مقصر فيه، وأفاد فيما هو غنيّ به. وهكذا عملت الرحلات في تطعيم كل شجرة من أشجار العلم، كما عملت في تقريب ألوانها وطعومها، ومن ذلك التشريع؛ فنرى ربيعة الرأي المدني يرحل إلى العراق ثم يعود إلى المدينة، ومحمد بن الحسن العراقي صاحب أبي حنيفة يرحل إلى المدينة ويقرأ موطأ مالك ويعود إلى العراق، والشافعي يرحل إلى المدينة وإلى العراق وإلى مصر وهكذا؛ ومن أجل هذا أصبحنا نرى الفروق على توالي الأزمان تقل بين مدرسة الحديث ومدرسة الرأي بما يأخذ الأولون من رأي الآخرين، وما يأخذ الآخرون من حديث الأولين، وأصبحنا نرى كتب المذاهب تتشابه والفروض في كل المذاهب تكثر، وعلى الجملة يتأثر كل بما امتاز به كل.

3 ـ من مميزات هذا العصر كذلك، كثرة اختلاف الفقهاء ونشاطهم في الجدال والمناظرة، فقد اختلفوا وتعددت أسباب اختلافهم، من ذلك اختلافهم في تفسير الألفاظ الواردة في الكتاب أو السنّة كاختلافهم في معنى القروء الواردة في قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ

﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البَقَرَة: 228] ، هل القرء الطهر أو الحيض؟ فذهب الحجازيون من الفقهاء إلى أنه الطهر، وذهب العراقيون إلى أنه الحيض، وكان اختلاف الحجازيين والعراقيين تبعاً لاختلاف الصحابة في هذا أيضاً، فقد روي عن عمر وعثمان وعائشة وزيد بن ثابت أنهم قالوا: الأقراء الأطهار، كما روي عن عبد الله بن مسعود أنها الحيض، وفي هذا ما يدل على ما سبق من انحياز العراقيين لابن مسعود، والحجازيين إلى علماء الصحابة في المدينة؛ وقد يكون الاختلاف سببه تركيب الكلام وتأليف الجمل، وقد يكون سببه حمل الكلام على الحقيقة أو المجاز، وقد يكون سببه ما ورد من جملة آيات أو أحاديث إذا ألف بعضها مع بعض اختلفت المدارك فيما يستنتج منها وما لا يستنتج، وقد يكون سببه اختلاف الأحاديث الواردة في الموضوع، وأن كل مجتهد وصل إليه بعض دون بعض، أو صح عنده بعض دون بعض. كالذي روي عن عبد الوارث بن سعيد أنه قال: قدمت مكة فألفيت بها أبا حنيفة، فقلت: ما تقول في رجل باع بيعاً، وشرط شرطاً؟ فقال: البيع باطل والشرط باطل، فأتيت ابن أبي لَيْلى فسألته عن ذلك فقال: البيع جائز والشرط باطل، فأتيت ابن شُبْرُمة فسألته عن ذلك فقال: البيع جائز والشرط جائز. فقلت في نفسي: سبحان الله، ثلاثة من فقهاء العراق لا يتفقون على مسألة، فعدت إلى أبي حنيفة، فأخبرته بما قال صاحباه، فقال: ما أدري ما قالا لك، حدثني عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: نهى رسول الله ﷺ عن بيع وشرط. فعدت إلى ابن أبي ليلى فأخبرته بما قال صاحباه، فقال: ما أدري ما قالا لك، حدثني هشام بن عُرْوَة عن أبيه عن عائشة قالت: أمرني رسول الله أن أشتري بَرِيرة فأعتقها، فاشترط أهلها الولاء لأنفسهم، فقال رسول الله: ما كان من شرط ليس في كتاب الله فهو باطل، البيع جائز والشرط باطل. قال: فعدت إلى ابن شبرمة فأخبرته بما قال صاحباه، فقال: ما أدري ما قالا لك، حدثني مِسْعَر بن كِدام عن محارب بن دِثار عن جابر قال: بِعْت النبي بعيراً، وشرط لي حملانه إلى المدينة، البيع جائز والشرط جائز. وقد يكون سبب الخلاف ما ورد من الحديث يصح عند قوم ولا يصح عند آخرين، ويشترط قوم لصحة الحديث شروطاً كثيرة إن لم تتحقق فضل عليه القياس، ولا يشترط قوم هذه الشروط ويفضلون الحديث ـ ولو لم يستوفها ـ على القياس. وقد يكون الخلاف سببه اختلاف مقدرة الفقهاء على القياس والاستنباط، أو اختلافهم في المقدرة اللغوية والعلم بأساليب العرب ودلالة الكلام. وقد يكون سببه الاختلاف في وجهات النظر، وتأثر كل إمام بما يحيط به من بيئة طبيعية واجتماعية[1] إلخ.

---

(1) انظر: موضوع سبب الخلاف في كتاب «الإنصاف» للبطليوسي.

على كل حال كان الاختلاف بين الفقهاء كثيراً وقديماً، كان هذا الاختلاف بين الصحابة، فقد اختلف أبو بكر وعمر في قتال مانعي الزكاة، واختلف عثمان وزيد بن ثابت وعلي في عبد تزوج حرة هل يعتبر حال الزوج فيكون أقصى طلاقها طلقتين؟ بهذا قال الأولان، أو يعتبر حال الزوجة فيكون أقصى طلاقها ثلاثاً؟ بذلك قال علي؛ وكاختلافهم في توريث الإخوة مع الجد، إلى كثير من أمثال ذلك. وكانت كلما أتت طبقة زاد الخلاف لكثرة المسائل المعروضة ولكثرة المفتين، حتى إذا تبلورت مدرسة الحديث وتركزت في مالك وأصحابه في الحجاز، وتبلورت مدرسة الرأي وتركزت في أبي حنيفة وأصحابه في العراق، زاد الخلاف وكثر الجدل، واستمر النزاع، وكان أكبر الفضل في شدة المناظرة راجعاً إلى مدرسة أبي حنيفة، فإن كثرة مسائلهم التي فرّعوها، وعدم تحرجهم في إبداء الرأي فيما لم يصح فيه نص عندهم، جعل فقهاء الحديث يردون عليهم في شدة بأنهم أهملوا الحديث إلى الرأي فأخطأوا، كما أن استعمال العراقيين للقياس وهو ضرب من المنطق سمح للمنطق أن يتسرب للفقه، وجعل الجدل يتشكل بالشكل المنطقي، وفي هذا تكثير للجدل والمناظرة، وفي رأيي أن هذا الجدل هو الذي ألجأ كبار الأئمة كالشافعي إلى وضع أصول الفقه؛ فإن المناظرة كانت تدور حول الكلمات وتحديد معانيها، والجمل وتأليفها، وموقف السنّة من الكتاب، والكتاب من السنّة، وعمل الصحابي هل هو حجة أو لا، والقياس ومدى استعماله ومتى يصح ومتى لا يصح؛ فجرد الشافعي وأمثاله هذه المسائل التي يكثر فيها الخلاف، واجتهدوا أن يرجعوا المسائل الجزئية التي يتجادلون فيها إلى أصول فكان من ذلك أصول الفقه.

على كل حال كان الخلاف كثيراً، وكان أكثر ما يكون في العصر العباسي حيث تركزت مدرسة الرأي ومدرسة الحديث، فرأيناهم يتناظرون في المساجد وفي حلقات الدرس، وفي المنازل، وحين اجتماعهم للحج، ويرحلون فيتناظرون، ويلتقون اتفاقاً فيتجادلون، وملئت الكتب بهذه المناظرات والمجادلات. ولنمثل لك بشيء منها؛ فقد روى الفخر الرازي: «أن محمد بن الحسن (صاحب أبي حنيفة) قال للشافعي يوماً: بلغني أنك تخالفنا في مسائل الغصب[1]، قال الشافعي: أصلحك الله، إنما هو شيء أتكلم به في المناظرة، قال:

(1) خلاصة مذهب الحنفية في الغصب إذا غيره الغاصب بزيادة فيه كأن غصب ثوباً فصبغه أن المالك يخير فإن شاء رد قيمة الزيادة واسترد العين المغصوبة، وإن شاء ضمن الغاصب قيمة الشيء المغصوب وتركه له، ومذهب الشافعي أن المالك إن رضي أن يأخذ قيمة الشيء المغصوب فيها وإلا أمر الغاصب بإزالة الزيادة ورد العين إليه، وهناك تفصيلات في هذا الموضوع لا محل لذكرها هنا.

فناظرني. . . . قال محمد: ما تقول في رجل غصب ساحة وبنى عليها جداراً وأنفق عليها ألف دينار، فجاء صاحب الساحة وأقام شاهدين على أنها ملكه؟ فقال الشافعي: أقول لصاحب الساحة ترضى أن تأخذ قيمتها؟ فإن رضي وإلا قلعت البناء ودفعت ساحته إليه؛ قال محمد بن الحسن: فما تقول في رجل غصب لوحاً من خشب فأدخله في سفينة ووصلت السفينة إلى لجة البحر، فأتى صاحب اللوح بشاهدين عدلين، أكنت تنزع اللوح من السفينة؟ قلت لا، قال: الله أكبر، تركت قولك؛ ثم قال: ما تقول في رجل غصب خيطاً من إبريسم، فمُزق بطنه، فخاط بذلك الإبريسم تلك الجراحة، فجاء صاحب الخيط بشاهدين عدلين أن هذا الخيط مغصوب، أكنت تنزع الخيط من بطنه؟ قال لا، قال: الله أكبر، تركت قولك؛ وقال أصحابه أيضاً: تركت قولك. قال الشافعي فقلت: لا تعجلوا، أرأيت لو كان اللوح لوح نفسه، ثم أراد أن ينزع ذلك اللوح من السفينة حال كونها في لجة البحر، أمباح له ذلك أم يحرم عليه؟ قال: يحرم عليه، قلت: أرأيت لو كان الخيط خيط نفسه وأراد أن ينزعه من بطنه ويقتل نفسه، أمباحٌ له ذلك أم محرم؟ قال: بل محرم، قلت: أرأيت لو جاء مالك الساحة، وأراد أن يهدم البناء، أيحرم عليه ذلك أم يباح؟ قال: بل يباح، قال الشافعي: فكيف تقيس مباحاً على محرم؟ فقال محمد: فكيف تصنع بصاحب السفينة؟ قلت: آمره أن يسيرها إلى أقرب السواحل، ثم أقول له انزع اللوح وادفعه إليه، فقال محمد بن الحسن: قال النبي ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»، فقال الشافعي: من ضره؟ هو ضر نفسه، ثم قال الشافعي: ما تقول في رجل من الأشراف غصب جارية لرجل من الزنج في غاية الرذالة، ثم أولدها عشرة كلهم قضاة سادة أشراف خطباء، فأتى صاحب الجارية بشاهدين عدلين أن هذه الجارية التي هي أم هؤلاء الأولاد مملوكة لي، ماذا تعمل؟ قال محمد: أحكم بأن أولئك الأولاد مماليك لذلك الرجل، قال الشافعي: أنشدك الله أي هذين أعظم ضرراً: أن تقلع الساحة وتردها إلى مالكها، أو تحكم برق هؤلاء الأولاد؟ فانقطع محمد بن الحسن»[1]. وأمثال هذه المناظرة كثيرة بين الحنفية والمالكية والشافعية وغيرهم.

هذه المناظرات ـ وإن حكاها كل جماعة بما يتفق وعصبيته المذهبية ـ وسعت دائرة الحركة الفقهية، وكونت آراء قانونية لها قيمتها، وحملت الكثيرين من الفقهاء على أن يتسلحوا بأسلحة مناظريهم، فالقياسيون يتسلحون بالحديث، والمحدّثون يتسلحون بالرأي، وقربت كثيراً

(1) «مناقب الشافعي» للفخر الرازي ص 185 وفيه 23 مسألة من هذا القبيل.

من أوجه النظر المتباعدة، وربما كان أقرب مثال لذلك الشافعي ومحمد بن الحسن الحنفي، فكلاهما اطلع على الناحيتين، وتسلح بالسلاحين.

ولم يقتصر الأمر على المناظرة الشفوية، بل تعدى ذلك إلى المناظرة بالمكاتبة، فنرى الليث بن سعد يكتب من مصر إلى مالك في المدينة يجادله في حجية إجماع المدينة، ويرد عليه مالك[1].

وقد أثرت هذه المناظرات أيضاً في الكتب المؤلفة في ذلك العصر وما بعده أثراً كبيراً، فلو قارنت بين كتاب «**الأم**» للشافعي، وكتاب «**النحو**» لسيبويه، رأيت فرقاً كبيراً بين التأليفين، فالأم يغلب عليه الحوار، قال كذا فقلت: أرأيت إن زعم كذا؟ فإن قال قائل كذا رددت عليه بكذا، قال لي بعضهم كذا فقلت له، إلى نحو ذلك مما يغلب عليه الجدل والمناظرة والحوار، وكثيراً ما يعرض لآراء المخالفين ويذكر حجتهم ثم يفندها بحججه، ويذكر فصلاً يعنونه «كتاب الرد على محمد بن الحسن»، وفصلاً يعنونه «كتاب اختلاف العراقيين» إلخ؛ وهكذا الحنفية في التأليف، ولا ترى هذا واضحاً جلياً في كتاب سيبويه، فهو أميل إلى تقرير القواعد وتفريعها والاستشهاد عليها؛ وسبب ذلك الثورة الكبيرة التي كانت في هذا العصر في الآراء الفقهية، والحرية التي أبداها الحنفية في استعمال الرأي، وجدّ مناظريهم في إفحامهم، ونحو ذلك مما لا يقاس به الخلاف النحوي والمناظرات النحوية لأن الأمر فيه أغلب ما يكون على النقل والسماع واستخراج القاعدة العامة من الجزئيات.

4 ـ ومن مميزات العصر العباسي في التشريع «التدوين» فقد ظهرت حركة التدوين في هذا العصر في كل فروع العلم ومنها الفقه؛ نعم كان في العصر الأموي نواة التدوين، ولكنها نمت واتسعت في العصر العباسي، وكانت كل مدرسة تتبع منحاها، فقد كان فقهاء المدينة يجمعون فتاوى عبد الله بن عمر وعائشة وابن عباس ومن جاء بعدهم من كبار التابعين في المدينة، وينظرون فيها ويستنبطون منها ويفرعون عليها، كما كان العراقيون يجمعون فتاوى عبد الله بن مسعود وقضايا عليّ وفتاواه، وقضايا شريح وغيره من قضايا الكوفة، ثم يستخرجون منها ويستنبطون؛ وقد بدأ الفقه في العصر الأموي بالحديث، لأنه يُعَدُّ مادة الفقه، وخاصة عند مدرسة الحديث، ثم بدؤوا يبوبون الحديث أبواباً حسب الفقه، فأحاديث الوضوء ثم أحاديث الصلاة، ثم أحاديث الزكاة وهكذا، ثم بدؤوا يفرعون المسائل من الحديث،

(1) انظر: هذه المناظرة في «أعلام الموقعين».

فيروي الذهبي أن عبد الله بن المبارك «دوّن العلم في الأبواب والفقه»، ويقول في أبي ثور: «إنه صنّف الكتب وفرّع السنن»، يريد أنه جمع الأحاديث المتعلقة بموضوع واحد في باب واحد؛ وأوسع ما ورد إلينا في هذا الباب كتاب «**الموطأ**» للإمام مالك، وقد خطا فيه خطوة جديدة في تقنين الحديث.

هذا في المدينة، وأما في العراق فقد كانوا أميل إلى الرأي كما رأينا، وقد كان من أظهر علمائهم إبراهيم النخعي وحماد بن أبي سليمان شيخ أبي حنيفة، وقد رووا أن إبراهيم جمع فتاوى الشيوخ وآراءهم ومبادئهم القانونية في كتاب، وأن حماداً كان له مجموعة منها، وقد وصل إلينا كتاب «**الآثار**» لمحمد بن الحسن جمع فيه آثار هؤلاء العلماء وآراءهم؛ ومن أقدم ما وصل إلينا في الفقه العراقي كتاب «**الخراج**» لأبي يوسف، ثم كتب محمد بن الحسن، كما وصل إلينا كتاب «**الأم**» للشافعي، وفيه ينحو منحى جديداً متأثراً بمدرسة الحديث في الحجاز ومدرسة الرأي في العراق، وسنتكلم عن هذه الكتب فيما بعد.

وعلى الجملة فقد دونت في هذا العصر كتب الفقه واصطبغت صبغة قانونية، بعد أن كانت صبغتها قبلُ صبغة حديث، وظهر فيها أثر الخلاف في المذاهب وأثر الجدال، واصطبغت الكتب وخاصة كتب العراق بالمنطق.

5 ـ كان هذا العصر عصر حرية في الاجتهاد كالذي قبله، فميدان العلم والبحث مفتوح لكل راغب والوسط العلمي يرفع من شأن قوم لكفايتهم وجدهم ويضع من شأن آخرين لعكس ذلك، وكل من استكمل أدوات الاجتهاد فله أن يجتهد، ومن لم يستكمل ذلك فله أن يتبع أي فقيه وأيَّ مفتٍ فيما يفتيه، فإذا حدثت حادثة فالقاضي يقضي باجتهاده لا بمذهب معين، وإذا عرض سؤال لرجل استفتى فيه من شاء من العلماء، والمفتي يفتي بما أدى إليه اجتهاده، فالقضاء والفتوى غير مقيدَين بأي قيد إلا القيد العرفي، وهو أن يكون القاضي أو المفتي في مستوى لائق في وسط العلماء، ومن أجل هذا كانت الحادثة يقضي فيها قاضٍ في بلد برأي، وقاضٍ آخر برأي آخر، إذ لا قانون قد اعترفت به الدولة، وكذلك الشأن في الفتاوى، وكذلك في التعبد، فالمجتهد يتعبد في الصلاة والزكاة حسب ما أداه إليه اجتهاده، وغير المجتهد يتعبد حسب ما يتلقاه من العلماء. ولم تكن إلى العصر العباسي مذاهب معينة يقلدها الناس إنما كان علماء مجتهدون كثيرو العدد في كل مصر، فلما جاء العصر العباسي بدأت المذاهب تتحدد؛ كان العلماء فيما قبل يجتهدون في مسائل متفرقة، فأخذنا نرى العلماء يوسعون دائرة بحثهم حتى يشمل أبواب الفقه كلها، وساير هذا وضع الكتب في الأبواب المختلفة، فعرفت

كل آراء المجتهد في هذه الأبواب كلها، وساير هذا أيضاً كثرة الجدل والمناظرات بين الفقهاء على النحو الذي بينا، فأدى ذلك إلى أن كل إمام أصبحت له أصول ومناحٍ وأساليب يجري عليها في الاستنباط. كل هذا جعل المذاهب تتبلور ويستقل كل مذهب عن غيره، ويتجمع حول كل إمام تلاميذ وأتباع يأخذون عنه وينحون منحاه، فظهور المذاهب وتكوّنها والتعصب لها وشمولها لأبواب الفقه والتأليف فيها واستقلالها ونحو ذلك، كله ظاهرة من ظواهر العصر العباسي.

ومع هذا فلا تظن أن الأمر في عصرنا الذي نؤرخه قد استقر على النحو الدقيق الذي عندنا من انقسام المسلمين إلى مذاهب أربعة، بل كان عصرنا بدء هذه الحركة، ولم يتم هذا التكون إلا في القرن الرابع. قال أبو طالب المكي في قوت القلوب: «إن الكتب والمجموعات مُحْدَثة والقول بمقالات الناس، والفتيا بمذهب الواحد من الناس واتخاذ قوله، والحكاية له من كل شيء، والتفقه على مذهبه، لم يكن الناس قديماً على ذلك في القرنين الأول والثاني». فهذه العملية ـ عملية تكوّن المذاهب ـ بدأت في العصر العباسي، ولم يكن الأمر قاصراً على المذاهب الأربعة الحنفي والمالكي والشافعي والحنبلي، بل كانت في ذلك العصر مذاهب كثيرة غير هذه، لم يقلّ بعضها في القيمة والقوة عنها، فكان مذهب الحسن البصري ومذهب أبي حنيفة، ومذهب الأوزاعي، ومذهب سفيان الثوري، ومذهب الليث بن سعد، ومذهب مالك، ومذهب سفيان بن عيينة، ومذهب الشافعي؛ ثم من بعدهم مذهب إسحاق بن راهَوَيْه، ومذهب أبي ثور، ومذهب أحمد بن حنبل، ومذهب داود الظاهري، ومذهب ابن جرير الطبري وغير ذلك. وكان لكل مذهب من هذه المذاهب آراء وطرق في الاجتهاد، ولكلٍّ أتباع متفرقون في الأمصار، ولكن حدث أن بعض هذه المذاهب مات لظروف خارجية، كعدم التلاميذ الأقوياء الذين ينصرون المذهب وينشرونه ويدافعون عنه، وكعدم من يعتنقه من ذوي الجاه والسلطان ومن إليهم، إلى غير ذلك من أسباب، وأحياناً لأسباب داخلية كمذهب الظاهري، فقد قضى عليه تشدده في عدم الأخذ بالرأي ووقوفه الشديد عند النص إلخ. وكان الذي كتب له البقاء من هذه المذاهب هي المذاهب الأربعة، ولكن هذا الانحصار لم يتم إلا في القرن الرابع وما بعده كما ذكرنا؛ أما في القرن الثاني والثالث فكل هذه المذاهب الثلاثة عشر التي عددنا وغيرها كانت موجودة ولها أنصار، وكان الاجتهاد حراً طليقاً. ومن العلماء من كان لا يتقيد بشيء من هذه المذاهب، بل يجتهد لنفسه فإن صح عنده حديث عمل به، وإن وجد قولين للعلماء تخير لنفسه، تارة يتبع مذهب المدينة، وتارة مذهب العراق، حتى فيمن ينتسبون إلى إمام معين، كمحمد بن الحسن، لم يمنعه

انتسابه إلى أبي حنيفة من اختياره من مذهب مالك وهكذا؛ وكان لهذه الحرية في الاجتهاد أثر صالح في نمو الفقه نمواً يدعو إلى الإعجاب، وظهور الآراء القانونية بمظهر جليل، وتحليل المسائل تحليلاً دقيقاً، ومراعاة كل فقيه حال قومه وبلده، ومقتضيات الأحوال، حتى لا تكاد تخلو مسألة من المسائل من آراء متعددة، لكل دليله ووجهة نظره، إن ضعف نظر بعضهم فبجانبه النظر القوي والاتجاه السديد.

وكل الذي يؤخذ عليهم في هذا العصر أنهم لم يضعوا قانوناً عاماً للدولة تسير عليه، وقد كانت الفكرة لديهم ولم يحققوها، فالمنصور يعرض على مالك أن يجعل **«الموطأ»** قانوناً، وفي رواية أن الرشيد كذلك؛ وابن المقفّع يطلب في تقريره الذي رفعه إلى المنصور أن يسن قانوناً عاماً للمسلمين يرجع فيه إلى النصوص المجمع عليها وإلى العدالة[1]. ولكن شيئاً من ذلك لم يكن بل تركت الحرية للقضاة وللمفتين كما تركت للمؤلفين والشراح؛ وكان خيراً أن يقيد القضاة بقانون يعلمه الناس قبل أن يتقاضوا، ويعلمه القضاة قبل أن يقضوا، ويكون هذا القانون مجالاً للتعديل والتغيير على ممر الزمان وعلى مقتضيات الأحول، ثم يترك العلماء والفقهاء أحراراً في كتبهم وشروحهم وجدالهم، وهذه الآراء التي يدونونها، والحوار الذي يقومون به، والنقد الذي ينتقدونه، تكون غذاءً للقانون العام، ومصدراً للتغيير والتعديل، ولو فعلوا لكان لذلك أثر بعيد في حياة المسلمين القضائية.

كذلك من ظواهر الفقه الإسلامي سعة دائرته التي يبحث فيها، فهو يشمل القانون التجاري، والقانون المدني، وقانون العقوبات، كما يشمل العبادات، وفيه ما تنفذه السلطة التنفيذية، وفيه ما تترك العقوبة فيه لله ـ كل أعمال الإنسان داخلة في دائرته من الوضوء إلى الميراث ـ وسبب هذا بناء القانون الإسلامي على الكتاب والسنّة، وهما قد تعرضا لجميع هذه الأبواب، ففي القرآن والسنّة نصوص في الطهارة، كما فيهما نصوص في الدَّين، كما فيهما نصوص في عقوبة السرقة إلخ. وهذا ـ من غير شك ـ قد جعل مهمة الفقيه المجتهد أشق وأدق، فهو لا بد أن يحيط بكل هذه الفروع، ولا بد أن يعلم مبادئها والأصول التي استندت عليها حتى يستطيع أن يستنبط أحكاماً للمسائل التي تجدّ. وكان الأمر يكون أسهل لو تخصص قوم للعبادات، وآخرون للأمور المالية وغيرهم للمسائل الجنائية، ولكن لم يصل العالَم إلى التخصص إلا في العصور الحديثة، فكان الفقيه فقيه كل شيء، كما كان الطبيب طبيب كل شيء.

---

(1) «رسالة الصحابة» لابن المقفّع.

والذي يستعرض ما كتب في الفقه في هذه العصور وبعدها يرى أن الفقهاء والمؤلفين قد جمعوا المسائل التي تتعلق بموضوع واحد في باب بعينه، ولكنهم في عرضهم قد عرضوا الجزئيات دون القواعد غالباً، فإذا عرضوا للبيع استعرضوا الجزئيات من مثل «من باع صُبْرة طعام كل قفيز بدرهم جاز البيع، ومن باع قطيع غنم كل شاة بدرهم فسد البيع، ومن اشترى ثوباً على أنه عشرة أذرع بعشرة دراهم فوجده أقل فالمشتري بالخيار إن شاء أخذه بكل الثمن وإن شاء ترك إلخ. وهذه الفروع ـ من غير شك ـ ترجع في أساسها إلى مبادىء، لكن هذه المبادىء قلما تذكر وإن كانت في نفس المجتهد. وقد كان من الممكن أن يكون بجانب هذه الفروع أصول الفقه، فنذكر في كل بابٍ النظريات العامة التي انبنت عليها الفروع، ولكن الأصول التي دونت في ذلك العصر ليست من هذا القبيل إنما عرض فيها لأدوات الاجتهاد لا للنظريات العامة في البيع والإجارة ونحوها، لأن أساسها ـ كما أشرنا ـ هو ما كان بين الفقهاء من المناظرة والجدال. وقد حاول قوم بعد عصرنا أن يتجهوا هذا الاتجاه فيذكروا في كل باب المبادىء العامة للأبواب المختلفة، ولكنهم لم يسيروا في هذا الطريق إلى آخره.

وسبب سير الفقه هذا السير في النظر إلى الجزئيات أن الفقه والتدوين فيه بدأ بجمع ما نقل من الحديث عن رسول الله، وفتاوى الصحابة والتابعين؛ ثم تبويب كل جمع من الجزئيات في باب، فكان طبيعياً أن يكون الباب الفقهي حكاية عن فروع وردت، ثم كان عبارة عما يراه المجتهد في هذه المسائل حسب أصوله وحسب مشايخه وحسب مسلكه في الاجتهاد.

والآن نعرض للمذاهب المشهورة وكبار رجالها ومسلكها في التشريع:

أ ـ أبو حنيفة ومدرسته

أبو حنيفة هو النعمان بن ثابت بن زُوطَى فارسي الأصل، قد ولد جده زوطى بكابل، واختلف في ولادة أبيه فقيل بالأنبار، وقيل بنَسَا، وولد أبو حنيفة بالكوفة[1]، وكان ثابت مملوكاً لرجل من ربيعة من بني تيم الله بن ثعلبة من فخذ يقال لهم بنو قفل، فكان أبو حنيفة مولى لبني تيم الله[2] فلذلك يقال أبو حنيفة التَّيْمي ـ يعنون أنه تيمي بالولاء ـ وقد شعر بعض الحنفية بغضاضة هذا الولاء، فرووا أنه من أحرار فارس ولم يجر عليه رق قط؛ وما دروا أن أمر العلم والدين بعيد عن

(1) انظر: «الانتقاء» لابن عبد البرّ ص 122، و «ترجمة أبي حنيفة» لابن حجر (مخطوط).
(2) تيم الله بن ثعلبة.

الاعتزاز بالنسب والمعرة بالولاء وما إليه، وأن العلم لا يقوّم أحداً بقبيلته ولا ماله ولا جاهه، إنما يقوّمه بقيمته الذاتية ومزاياه العقلية، وقبل أبي حنيفة كان كثير من سادة الفقهاء من الموالي كنافع مولى ابن عمر، وعطاء بن أبي رباح فقيه مكة، وطاوس بن كيسان فقيه اليمن، والحسن البصري وابن سيرين فقيهي العراق وغيرهم. كما أن العصبية المذهبية حملت بعض الأتباع لكل مذهب أن يضعوا الأخبار لإعلاء شأن إمامهم، ومن هذا الباب ما رووا من الأحاديث بتبشير النبيّ ﷺ لكل إمام، من مثل ما روي أن النبي ﷺ قال في أهل العراق: «إن الله وَضَعَ خزائن علْمه فيهم»، ومثل: «يكون في أمتي رجل يقال له النعمان بن ثابت، ويكنى بأبي حنيفة يحيي الله على يديه سنّتي في الإسلام» إلخ، حتى لقد زعموا أن أبا حنيفة بشرت به التوراة، وكذلك فعل بعض الشافعية في الشافعي، والمالكية في مالك؛ وما كان أغناهم عن ذلك. ومن أجل هذا صعب على الباحث معرفة التاريخ الصحيح لكل إمام، فقد كان كلما أتى جيل تزيّد في فضائل إمامه، كأن الفضل لا يقوّم إلا بالمبالغة فيه، ولذلك نرى أن ترجمة الأئمْة كلما قاربت عصرهم، كانت أقرب إلى الصدق وأبعد عن الغلو.

أغلب المؤرخين على أن أبا حنيفة ولد بالكوفة سنة 80 هـ ومات ببغداد سنة 150 هـ، فيكون قد عاش نحو سبعين سنة، منها نحو 52 سنة في العصر الأموي ونحو 18 في العصر العباسي. إذن فقد ولد في عهد عبد الملك بن مروان، ولما مات عبد الملك كان أبو حنيفة في السادسة من عمره، ونشأ في ولاية الحجاج على العراق، فقد مات الحجاج وعمر أبي حنيفة خمسة عشر عاماً، فرأى قسوة الحجاج ومعاملته للثائرين، وحروبه وسطوته وسلطانه في العراق، وكان شاباً أيام عمر بن عبد العزيز، سمع بعدله وشاهد آثاره، ورأى تدهور الأمويين، وشاهد بدء الدعوة العباسية، وسايرها حتى تمت للعباسيين، والعراقُ وما إليه كان مهداً لهذه الدعوة، وكان مساهماً في حرب الأمويين؛ وشاهد بعد الحجاج يزيد بن المهلب أميراً على العراق يحكم الناس حكماً عربياً عصبياً، كما شاهد إمارة خالد بن عبد الله القَسْري، ونصر بن سَيَّار، وما كان فيهما من فتن، ورأى انتقال الخلافة من الأمويين إلى العباسيين على يد قومه من الفرس، ورأى خروج محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب على المنصور، وقالوا إنه عطف على محمد، وكان ميله معه، وأخيراً رأى استقرار الأمر في يد العباسيين، وبناء المنصور لبغداد، وتحول أبهة الدنيا وحضارتها وجمالها إليها؛ ثم مات في خلافة المنصور. كل هذه الأحداث مرت على أبي حنيفة وأعمل فيها فكره، وأثرت في نفسه آثارها المختلفة، وساهم في بعضها، وكان خِرِّيجها والناشىء في أحضانها، والمتكوّن من ذراتها، والناضج على نيرانها.

نشأ أبو حنيفة في الكوفة، وكان في زمانه بعض الصحابة وكبار التابعين، لم نعلم كثيراً عن نشأته الأولى وكيفية تعلمه، وقد رووا أنه في السادسة عشرة من عمره حج مع أبيه، وشهد عبد الله بن الحارث أحد الصحابة يحدّث بما سمع عن رسول الله، وقد اجتمع عليه الناس في المسجد الحرام، فسمع أبو حنيفة منه حديثاً، كما رووا أنه سمع أنس بن مالك وأربعة غيرهما من الصحابة، وبعض العلماء يشك في ذلك.

ثم رأيناه بعد نشأته الأولى في التعلم يجلس في حلقة المتكلمين بمسجد الكوفة، وكانت لهم حلقة بل حلقات ـ بجانب حلقات الفقه وحلقات الشعر وحلقات النحو ـ يتكلمون فيها في القضاء والقدر، والكفر والإيمان، ويستعرضون أعمال الصحابة في الحروب وغيرها، إلى غير ذلك من مسائل علم الكلام، فلما بلغ في ذلك مبلغاً كبيراً تحول إلى الفقه؛ روى زفر بن الهذيل قال: «سمعت أبا حنيفة يقول: كنت أنظر في الكلام حتى بلغت فيه مبلغاً يشار إليّ فيه بالأصابع، وكنا نجلس بالقرب من حلقة حماد ابن أبي سليمان، فجاءتني امرأة يوماً فقالت: رجل له امرأة يريد أن يطلقها للسُّنَّة كم يطلقها؟ فأمرتها أن تسأل حماداً ثم ترجع فتخبرني.. فرجعَتْ فأخبرتني، فقلت: لا حاجة لي في الكلام، وأخذت نعلي فجلست إلى حماد»[1].

ويروى عنه أنه قال: «كنت رجلاً أُعطيت جدلاً في الكلام فمضى دهر فيه أتردد وبه أخاصم، وعنه أناضل، وكان أصحاب الخصومات والجدل أكثرها بالبصرة، فدخلت البصرة نيفاً وعشرين مرة، منها ما أقيمُ سنة وأقل وأكثر، وكنت قد نازعت طبقات الخوارج من الأباضِيَّة والصُّفْرِية وغيرهم... وكنت أعد الكلام أفضل العلوم، ثم علمت أنه لو كان فيه خير لتعاطاه السلف الصالح، فهجرته»[2].

وعلم الكلام قد طُعِّم بالفلسفة قبل أي علم آخر، وتأثر بها كما تأثر بآراء الأديان الأخرى للاحتكاك بها في المناظرة والدعوة إلى الدين ـ وقد أبنا ذلك قبل ـ فكان عمرو ابن عبيد وواصل بن عطاء وغيرهما في البصرة يدعون إلى الإسلام، ويردون طعن الطاعنين، ويبحثون في صفات الله وفي العاصي: أكافر أم مؤمن؟ ألخ؛ ويطلعون على أقوال أهل الديانات ويفندونها بمثل حججهم الفلسفية. فالظاهر أن أبا حنيفة بدراسته لبرنامج الكلام، وبلوغه فيه مبلغاً يشار إليه بالأصابع، أكسبه قوة في المناظرة، وقدرة في المنطق ومراناً على

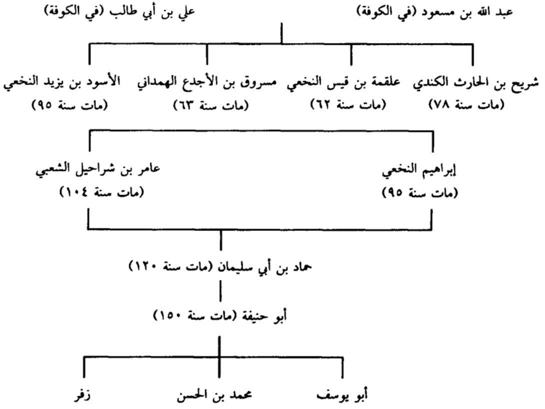
(1) «مناقب أبي حنيفة» للمكي ص 55.

(2) المصدر نفسه ص 59 وما بعدها.

الأسلوب العقلي في التفكير غير أسلوب المحدّثين، فإن كان المحدّثون يكتفون في الحديث ببحث الرواة، فالمتكلمون يتجاوزون ذلك أيضاً إلى النقد الخارجي، وهو موافقة الحديث لمبادىء الإسلام العامة وأصوله، ونحو ذلك كما رأيت. وقد عرف عن المعتزلة رؤساء المتكلمين نقد بعض الصحابة في جرأة لم يقدم عليها غيرهم، ونقد بعض ما روي من الحديث في صراحة، ونجد لذلك كله أثراً في أبي حنيفة كما سيأتي.

كذلك كان أبو حنيفة بجانب حياته العلمية يحترف التجارة، فكان خزازاً يبيع الخز ويجلس في السوق، ويسمونه النعمان بن ثابت الخزاز؛ قال الأعمش وقد سئل عن مسألة: «إنما يحسن الجواب في هذا ومثله النعمان بن ثابت الخزاز، أراه بورك له في علمه»[1]؛ وقد أكسبه هذا أيضاً فائدة كبرى، إذ جعله يتصل بالحياة المالية العملية، فيعرف حقيقة ما يجري في الأسواق، ومعاملات الناس في البيع والشراء، والنقود، والصرف، والسلم والدَّيْن وما إلى ذلك، فإذا تكلم تكلم عن علم وخبرة، ونظر وممارسة ومران.

درس أبو حنيفة الفقه في مدرسة الكوفة، وكانت مدرسة لها رجالها، ولها طابعها الخاص؛ ولتصوير أشهر رجالها نضع هذا الجدول البسيط:



(1) «الانتقاء» لابن عبد البرّ ص 126.

هؤلاء أشهر رجال مدرسة العراق، وكان لكلٍّ منهم يد في تلوينها وتشكيلها: فابن مسعود فقيه جليل يتأثر عمر بن الخطاب في دقة نظره وحريته، وعليّ بن أبي طلب خلف مجموعة من القضايا والفتاوى لأهل العراق حُفظت عنه وعُدت دستوراً، وعلقمة كان خير تلاميذ ابن مسعود وحامل علمه وفقهه، ومسروق خلّف لأهل العراق فتاوى كثيرة كان يستفتى فيها، وشريح مارس القضاء نحو ستين سنة في العصر الأموي، فلابس الحياة العملية، وقد دعم مذهب الرأي بدعائم قوية وكان له أكبر الأثر في تلوينه وتميزه، والشعبي ـ على العكس من ذلك ـ كان يغذي العراقيين بالحديث والآثار، فكأنه هو وشريح تعاونا على تدعيم المذهب بعنصريه، كان الشعبي ينقبض للفتوى ويتهيبها شأن صاحب الآثار، وكان النخعي يتهلل لها وينبسط شأن صاحب الرأي، وكان ذلك على خلاف حياتهما العملية، فقد كان الشعبي ظريفاً متبسطاً فكهاً، فإذا جاءت الفتوى انقبض، وكان النخعي منقبضاً جادًّا، فإذا جاء الرأي انشرح، ثم جاء حماد بن أبي سليمان فجمع ذلك كله في صدره وأسلمه لأبي حنيفة فصاغه مذهباً، ولعلك لاحظت معي كثرة النَّخَعِيين في هذه المدرسة، فعلقمة نخعي، والأسود نخعي، وإبراهيم نخعي، ثم مسروق بن الأجدع هَمْدَاني، ثم عامر الشعبي نسبة إلى شَعْب وهو بطن من هَمْدَان، والنَّخَع وهَمْدان قبيلتان يمنيتان، وشريح كندي، وكندة من اليمن، وحماد بن أبي سليمان أشعري بالولاء، وأَشْعَر قبيلة من اليمن. ونحن نعلم أن معاذ بن جبل أرسله النبي ﷺ قاضياً على الجند باليمن يعلم الناس القرآن وشرائع الإسلام ويقضي بينهم، وجعل إليه قبض الصدقات من العمال الذين باليمن؛ كان معاذ من أعلم الصحابة بالحلال والحرام، وهو صاحب الحديث المشهور الذي هو دعامة أهل الرأي، وهو أن رسول الله ﷺ قال لمعاذ بن جبل حين وجّهه إلى اليمن: بِمَ تقضي؟ قال: بما في كتاب الله، قال: فإن لم تجد؟ قال: بما في سنّة رسول الله، قال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهد رأيـي ـ فلعل هؤلاء اليمنيين كانوا متأثرين بمبدإ معاذ وتعاليمه وفقهه ـ وبالفعل نجد بعض أعلام هذه المدرسة كالأسود بن يزيد النخعي من تلاميذ معاذ بن جبل.

* * *

أخذ أبو حنيفة الفقه عن كثير: فسمع من عطاء بن أبي رَبَاح، وهشام بن عروة، ونافع مولى ابن عمر، ولكن أستاذه الذي أخذ عنه أكثر علمه حماد بن أبي سليمان الأشعري، وقد كان حماد واسع العلم فقيهاً، قال فيه النسائي: إنه «ثقة مرجىء»، وكان غنياً سمحاً كريماً، مات سنة 120 هـ؛ كانت له حلقة كبيرة في مسجد الكوفة، يجلس إليه فيها المتعلمون يعلمهم ويسألونه، ويأتي إليه أصحاب الحاجات في المسائل التي تعرض لهم فيستفتونه، وقد لزمه أبو

حنيفة نحو ثمانية عشر عاماً لما رأى من علمه، فقد كان يقول: «حماد أعلم من رأيت»، جالسه أَوَّلاً نحو عشر سنوات ثم حدثته نفسه أن يستقل ويكون لنفسه حلقة خاصة، ثم خجل من شيخه، وأتيحت له فرصة ذهاب حماد إلى البصرة، فجلس مكانه يعلّم ويفتي، وعُرِضت عليه نحو ستين مسألة جديدة لم يسمع فيها رأي شيخه، فلما عاد سأله فيها فأقره على أربعين منها، وخالفه في عشرين، فلزمه حتى مات[1]. وإذ قد علمنا أن حماداً مات سنة 120 هـ فيكون أبو حنيفة قد لازمه إلى أن بلغ سنه نحو الأربعين، وقد كان يجادل شيخه ويناقشه ويلازمه، حتى روي عنه أنه قال: «لزمت حماداً لزوماً ما أعلم أحداً لزم أحداً مثل ما لزمته، وكنت أكثر السؤال فربما تبرّم مني ويقول: يا أبا حنيفة قد انتفخ جنبي وضاق صدري»؛ وحتى روي أنه قال له يوماً: «أنزفْتَني»، أي أخذت كل ما عندي، وهي عبارة قيلت قبلُ من سعيد بن المسيب لقتَادة. ولما مات حماد نظر أصحابه فيمن يجلس مجلسه، ويترأس حلقته، فاختاروا ابنه إسماعيل ابن حماد، ولكنه كان أميل إلى الأدب من شعر ومعرفة بأيام العرب، فتنحى عن الحلقة فترأسها موسى بن أبي كثير، ولم يكن بارعاً في الفقه ولكنه لقي المشايخ الكبار وجالسهم، ثم خرج حاجًا فجلس مكانه أبو حنيفة وملأ مكان حماد، واستمر في هذه الحلقة يعلم الناس ويفتي نحو ثلاثين سنة إلى أن مات سنة 150 هـ.

كل الأخبار تدل على أنه كان في سعة من العيش، ولعل ذلك كان من تجارته، فقد علمنا أنه كان بزازاً، وله دكان في دار عمرو بن حُرَيث، وكان طويلاً تعلوه سمرة، لَبّاساً، حسن الهيئة، كثير التعطر؛ يعرف بريح الطيّب إذا أقبل وإذا خرج من منزله قبل أن تراه»[2].

وقد روي أنه أريد على القضاء مرتين فامتنع، إحداهما في العهد الأموي، أراده ابن هبيرة ـ عامل مروان بن محمد آخر بني أميَّة على العراق ـ فأبى، فضربه بالسوط، وفي رواية أنه أراده ليكون على بيت المال فأبى فضربه؛ والأخرى في العهد العباسي: أشخصه أبو جعفر من الكوفة إلى بغداد، ثم أراده على القضاء فأبى فحبسه فمات في الحبس، والروايات في هذه الحادثة مختلفة، فبعضهم يرويها على هذا الوجه، وآخرون يروون أن المنصور هدده بالضرب فقبل القضاءَ على كره، ثم مات بعد أيام، وغيرهم يروي أن المنصور إنما استقدمه من الكوفة لأنه اتهم بالتشيع لإبراهيم العلوي، فعاش خمسة عشر يوماً ثم سمه فمات. فالروايات مجمعة على استدعاء المنصور له، ومجمعة على أنه مات بعد استدعائه بقليل، وأنه

---

(1) «مناقب أبي حنيفة» للمكي 56، وانظر «تاريخ بغداد» للخطيب 13/ 333.

(2) الخطيب البغدادي 13/ 331.

مات في بغداد وقبره إلى الآن في بغداد شاهد على ذلك. ونحن نستبعد سَمَّ المنصور له، فقد كان للمنصور من القوة إذ ذاك ما يخوّل له القتل علناً إن شاءَ، وقد سبق أن قتل أبا مسلم الخراساني، وهو ما هو في قوته وتعلّق الجند به، كما قتل غير أبي مسلم من ذوي الوجاهة والعزة، ونرجح الرواية الأولى من إرادته على القضاء وامتناعه وسجنه وتعذيبه؛ ويظهر أن هذا التعذيب والسجن ليس عقوبة على إبائه القضاء، لأن أمام المنصور كثير من العلماء يرغبون في هذا المنصب، وقد أراد الليثَ بن سعد على القضاء فأبى فتركه من غير أن يعذبه كما مر، ولكنه استدل من إباء أبي حنيفة على صحة ما اتهم به من التشيع وعدم رضائه عن دولتهم؛ وقد روي عن أبي حنيفة أشياء من ذلك، فقد روَى زفر بن الهذيل أن أبا حنيفة كان يجهر بالكلام (يعني ضد المنصور) أيام إبراهيم (يعني أخا النفس الزكية، وكان قد خرج على المنصور) جهاراً شديداً، فقلت له: والله ما أنت بمنتهٍ حتى توضع الحبال في أعناقنا[1]. كما روي أن المنصور كتب كتابين للأعمش وأبي حنيفة على لسان إبراهيم بن عبد الله بن حسن، وبعث بهما مع من يثق به، فقرأ الكتابَ الأعمش وأطعمه الشاة، وأما أبو حنيفة فقبَّل الكتاب وأجاب عنه فلم يزل في نفس أبي جعفر منه شيء حتى فعل به ما فعل[2].

فالغالب أن أبا حنيفة كان أميل - في الفتنة التي قامت بين العلويين والعباسيين - إلى محمد بن عبد الله النفس الزكية وأخيه إبراهيم، وكان يرى أن محمداً أحق بالخلافة، وكان ناقماً على العباسيين سطوتهم وشدتهم، وكثير من العلماء في هذا العصر كانوا على هذا الرأي، وكان امتحان العباسيين لهم ولميولهم مظهره عرض الوظائف عليهم، والاستدلال بإبائهم أو قبولهم على ميولهم، كما لا ننكر أنه كانت هناك نزعة عند بعض العلماء ترى أن في تولي الوظائف السلطانية تعريض الدين للخطر، حتى أن كثيراً من المحدّثين لا يروون حديث من تقرب إلى السلطان وأن كثيراً عابوا أبا يوسف من أجل تولّيه القضاء؛ والحكايات من هذا القبيل كثيرة، قال محمد بن جرير الطبري: «إنه قد تحامى حديث أبي يوسف قوم من أهل الحديث، من أجل غلبة الرأي عليه وَتفريعه الفروع والأحكام، مع صحبة السلطان وتقلده القضاء»[3]. ولعل السببين معاً كانا هما الباعثين لأبي حنيفة على امتناعه من تولي القضاء في العهد الأموي، وهو يرى الدولة قاسية شديدة مضطربة وقومه الفرس يخرجون

(1) الخطيب 13/ 329.

(2) ابن عبد البرّ 170.

(3) ابن خلكان 2/ 451.

عليها ويبثون الدعوى ضدها، وفي الدولة العباسية ظلم وعسف واغتصاب الخلافة من العلويين، هذا إلى ما في القضاء من تعرض لغضب السلطان إن أرضى الله، وغضب الله إن أرضى السلطان؛ وفي بعض الروايات أنه قال للمنصور: «لو هددتني أن تغرقني في الفرات أو أن أَلِيَ الحكم لاخترت أن أغرق فلك حاشية يحتاجون إلى من يكرمهم لك، فلا أصلح لذلك»(1).

وقد روى بعضهم أن أبا حنيفة تولى للمنصور عد اللّبِن في بناء بغداد، ويقول الخطيب إن العامة هي التي تدعي ذلك.

منحاه في الاجتهاد:

مسلك أبي حنيفة في القرآن الكريم مسلك كل الأئمة، إن اختلفوا في شيء فيه فاختلاف في فهم مدلوله وإشارته وطرق الاستنباط منه. أما في الحديث فكان له مسلك خاص، وهو التشدد في قبول الحديث، والتحري عنه وعن رجاله حتى يصح، وكان لا يقبل الخبر عن رسول الله ﷺ إلا إذا رواه جماعة عن جماعة، أو كما يعبرون هم إذا كان خبر عامة عن عامة، أو كان خبراً اتفق فقهاء الأمصار على العمل به، أو روى واحد من الصحابة الحديث عن رسول الله في جمع منهم، فلم يخالفه أحد، لأن هذا يدل على إقرارهم له، ولو كانوا يخالفونه لردوا عليه، فكان هذا بمثابة الحديث يرويه جماعة؛ قال أبو يوسف: فعليك من الحديث بما تعرف العامة(2)، وإياك والشاذ منه، فإنه حدثنا ابن أبي كريمة عن أبي جعفر أن رسول الله دعا اليهود فحدثوه حتى كذبوا على عيسى، فصعد النبي ﷺ المنبر فخطب الناس فقال: إن الحديث سيفشو عليّ فما آتاكم عني يوافق القرآن فهو مني، وما آتاكم عني يخالف القرآن فليس مني... وكان عمر فيما بلغنا لا يقبل الحديث عن رسول الله ﷺ إلا بشاهدين، وكان عليّ بن أبي طالب لا يقبل الحديث عن رسول الله، والرواية تزداد كثرة، ويخرج منها ما لا يُعْرَف ولا يَعرفه أهل الفقه، ولا يوافق الكتاب ولا السنّة، فإياك وشاذ الحديث، وعليك بما عليه الجماعة من الحديث وما يعرفه الفقهاء، فقس الأشياء على ذلك، فما خالف القرآن فليس عن رسول الله ﷺ وإن جاءت به الرواية... فاجعل القرآن والسنّة المعروفة لك إماماً وقائداً، واتبع ذلك وقس عليه ما يرد عليك مما لم يوضح لك في القرآن والسنّة»(3).

---

(1) الخطيب 13/ 328.

(2) يريد بالعامة الجمهور، لا ما يقابل الخاصة.

(3) نقل هذا القول عن أبي يوسف الشافعي في «الأم».

وانظر «تاريخ التشريع الإسلامي» للخضري ص 185 وما بعدها.

فأبو يوسف رسم في هذا القول الخطة التي كان يسير عليها هو وشيخه أبو حنيفة نحو الحديث، وخلاصتها تضييق دائرة ما يعمل به من الحديث والاقتصار منه على المعروف المشهور الذي عرفه عامة الفقهاء، وعدم الأخذ بالأحاديث التي لم تستوف هذه الشروط. روي عن يحيى بن نصر أنه قال: «سمعت أبا حنيفة يقول: عندي صناديق من الحديث ما أخرجت منها إلا اليسير الذي ينتفع به»[1].

وروي عن أبي يوسف أنه قال: «كان أبا حنيفة لا يرى أن يروي من الحديث إلا ما حفظه عن الذي سمعه منه»[2]. وقال: «رَدِّي على كل رجل يحدّث عن النبي ﷺ بخلاف القرآن ليس ردًّا على النبي ﷺ ولا تكذيباً له ولكنه رد على من يحدّث عنه بالباطل، والتهمة دخلت عليه ليس على نبي الله، وكل شيء تكلم به النبي ﷺ فعلى الرأس والعين قد آمنّا به، وشهدنا أنه كما قال، ونشهد أيضاً أنه لم يأمر بشيء يخالف أمر الله، ولم يبتدع، ولم يتقوّل غير ما قال الله، ولا كان من المتكلفين»[3]. وعلى الجملة فقد كان يشدد في الأخذ بالحديث، وهذا - من غير شك - يضطره إلى التوسع في القياس والاستحسان فما لم يكن فيه أثر كتاب ولا أثر صحيح، فليس فيه أمام المجتهد إلا القياس والاستحسان.

كذلك كان من مبدئه إعمالُ عقله فيما إذا روي في المسألة قولان أو أكثر للصحابة فيختار منها أعدلها أو أقربها إلى الأصول العامة، وعدم الاعتداد بأقوال التابعين إلا أن يوافق اجتهاده، فقد روي عنه أنه قال: «إني آخذ بكتاب الله إذا وجدته، فما لم أجده فيه أخذت بسنّة رسول الله ﷺ والآثار الصحاح عنه التي فشت في أيدي الثقات، فإذا لم أجد في كتاب الله ولا سنّة رسول الله ﷺ أخذت بقول أصحابه من شئت، وأدع قول من شئت، ثم لا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم، فإذا انتهى الأمر إلى إبراهيم والشعبي والحسن وابن سيرين، وسعيد بن المسيب؛ فلي أن أجتهد كما اجتهدوا»[4]، وهذا المنهج يُسلم إلى عدم التزام العمل بالمأثور عن التابعين، ثم يسلم بعد إلى القياس والاستحسان.

فهذا التشدد في قبول الحديث، وهذه الحرية في وزن أقوال الصحابة والتابعين مضافاً

---

(1) «مناقب أبي حنيفة» للمكي ص 95.

(2) ابن عبد البر 139.

(3) «مناقب أبي حنيفة» للمكي ص 99.

(4) «مناقب أبي حنيفة» للمكي.

إليهما ما ذكرنا قبل من أسباب، جعلت القياس أساساً كبيراً من أسس التشريع في فقه أبي حنيفة.

وفي الواقع كان أبو حنيفة قَيّاساً، سلك في القياس مسلكاً فاق فيه كل من سبقه، وأعانه على ذلك ملكاته الخِلْقية، فكان دقيق النظر، سريع الخاطر في إدراك ما بين الأشياء من فروق وموافقات، قوي الحجة حتى كان ـ كما قالوا ـ لو أراد أن يقيم الحجة على أن هذه السارية ذهبٌ لفعل. وزاده ظهوراً في ذلك أنه لم يكن يتحرج من الفتيا تحرج أهل الحديث، فليس يهمه أوقَعَ الأمر أم لم يقع، وكان حقيقياً أم فَرْضياً، بل يقوله كما قال لقتادة: «إن العلماء يستعدون للبلاء ويتحرزون منه قبل نزوله»؛ وذكر عنده مرة قول من قال: لا أدري نصفُ العلم، قال أبو حنيفة: فليقل «لا أدري» مرتين ليستكمل العلم. ولذلك كان كثيراً ما سئل وكثيراً ما أجاب، حتى روي أنه قال ستين ألف مسألة، وقال بعضهم ثلاثاً وثمانين ألفاً، ثمانياً وثلاثين ألفاً في العبادات، وخمساً وأربعين ألفاً في المعاملات[1]؛ ومهما كان العدد مبالغاً فيه فإنه يدلنا على كثرة ما سئل وما أجاب، وما فرع وما علّم، وهذا لا يتأتى مع الصحة والضبط ودقة النظر إلا من عقل قانوني كبير مرن، حتى كأن أصول الفقه الأربعة هي قواعد الحساب الأربع، تعرض فيها المسائل فيطبقها على هذه القواعد، ويحلها في سهولة على مقتضاها، ثم هو يجادل ويعارض فيما يفتي فيقيم الحجج القوية على ما رأى وما أفتى، وقد حكي عنه من هذا الشيء الكثير في كتب المناقب إن بولغ في بعضه فالأصل صحيح. وقد نازله فقهاء عصره ونازلهم فانتصف منهم في الأغلب، ونسوق لك أمثلة قليلة مما روي، سُئل عن رجلين اشتركا في ثلاثة دراهم دفع أحدهما درهمين والآخر واحداً واختلطت الدراهم، ثم ضاع درهمان من الثلاثة، فقال أبو حنيفة: الدرهم الباقي بينهما أثلاثاً، ثلث لذي الدرهم، والثلثان لذي الدرهمين، وسئل فيها ابن شُبْرُمة فقال: إن الدرهم الباقي بينهما أنصافاً، لكلٍّ نصف. حجة ابن شبرمة أن درهماً من الدرهمين الضائعين هو من مال دافع الدرهمين بيقين، والدرهم الثاني من الدرهمين الضائعين مشكوك فيه فيكون منهما، فيكون الدرهم الثاني مناصفة؛ وحجة أبي حنيفة أن الدراهم الثلاثة لما خلطت أصبح كل درهم مشتركاً، لصاحب الدرهم ثلثه، ولصاحب الدرهمين ثلثاه، فأي درهم ذهب فهذا حكمه، والدرهم الباقي هذا حكمه أيضاً، ثلثه لذي الدرهم وثلثاه لذي الدرهمين. وفي هذا مثل من أمثلة الرأي الذي كان يستعمل؛ وسئل: ما قولك في الشرب في قدح أو كأس في

(1) «مناقب أبي حنيفة» للمكي 96.

بعض جوانبها فضة؟ فقال: لا بأس به، فقيل له: أليس قد ورد النهي عن الشرب في إناء الفضة والذهب؟ فقال أبو حنيفة: ما تقول في رجل مر على نهر، وقد أصابه عطش، وليس معه إناء فاغترف الماء من النهر فشربه بكفه وفي أصبعه خاتم؟ فقال مناظره: لا بأس بذلك، قال أبو حنيفة: فهذا كذلك.

وجاءه جماعة من أهل المدينة ليناظروه في القراءة خلف الإمام (وأبو حنيفة يقول بعدم القراءة)، فقال لهم: لا يمكنني مناظرة الجميع، فولوا الكلام أعلمكم، فأشاروا إلى واحد، فقال: هذا أعلمكم؟ والمناظرة معه كالمناظرة معكم؟ قالوا: نعم، قال: والحجة عليه كالحجة عليكم؟ قالوا: نعم، قال: إن ناظرته لزمتكم الحجة لأنكم اخترتموه فجعلتم كلامه كلامكم، وكذا نحن اخترنا الإمام فقراءته قراءتنا.

ومثل هذه مئات من المسائل استعمل فيها الرأي أو القياس أو الاستحسان، ذكرت في كتب الفقه وكتب المناقب، يطول بنا القول لو أكثرنا منها، حتى ذكروا أنه كان مولعاً بالقياس أيضاً في حياته العادية، فقد رووا أنه أمر حَجّامه أن يلقط الشعر الأبيض من رأسه أو لحيته، قال: إن لقطتها كثرت، قال: إذن القط السود حتى تكثر. وتنادروا عليه في استعمال القياس بأنه كان في مبدأ أمره يشتغل بالنحو، ويريد أن يجري القياس فيه، فجمَعَ كلباً على كلوب قياساً على قلب وقلوب[1].

وروى الجاحظ عن حماد بن سلمة قال: كان رجل في الجاهلية معه محجن يتناول به متاع الحاج سرقة، فإذا قيل له سرقت، قال لم أسرق إنما سرق محجني، فقال حماد: لو كان هذا اليوم حياً لكان من أصحاب أبي حنيفة[2].

وعلى الجملة فقد مهر في القياس، وطبقه تطبيقاً واسعاً أثر في الفقه أثراً كبيراً من كثرة الفروع وتحديد وجوه المشابهات، وتسليح المجتهد سلاحاً قوياً في الإفتاء. وقد لا ندرك كبير فرق فيما لدينا من كتب الفقه في المذاهب المختلفة، كمذهب الشافعي ومالك وأبي حنيفة، ومن أجل هذا قال بعض المستشرقين: إن الفروق بين المذاهب قليلة؛ ولكن في رأيي أن هذه القلة إنما كانت في كتب تلاميذ الأئمة، لأن تلاميذ أبي حنيفة أخذوا ما احتاجوا إليه من الحديث، وتلاميذ مالك توسعوا في اقتباس ما هم في حاجة إليه من القياس

---

(1) «الخطيب البغدادي»

(2) «الحيوان» 3/ 6.

فتقاربت المذاهب، أما في عصر أبي حنيفة ومالك أنفسهما فالفرق كان كبيراً.

كذلك عرف أبو حنيفة بالمهارة في فقه الحديث، أعني أنه كان يسمع الحديث ويصح عنده، فيستطيع أن يفرع منه الفروع ويستخرج منه الأحكام الفقهية في مهارة. سأله الأعمش (وهو من كبار المحدّثين) عن مسائل فأفتاه، فقال له الأعمش: من أين لك هذا؟ قال: أنت حدثتني عن إبراهيم بكذا، وحدثتني عن الشعبي بكذا، فقال الأعمش: يا معشر الفقهاء أنتم الأطباء ونحن الصيادلة[1].

ومن أجل هذا فرقوا بين المحدث والفقيه، فقد يكون الرجل محدثاً لا فقيهاً وقد يكون قليل الحديث وهو فقيه.

* * *

ومن الأمور الظاهرة في فقه أبي حنيفة الحيل الشرعية، وقد أصبحت فيما بعد باباً واسعاً من أبواب الفقه في مذهب أبي حنيفة وغيره من المذاهب، وإن كانت في مذهب الحنفية أظهر، وألفت فيها الكتب الخاصة، حتى لقد وضعت فيما بعد حيل للهروب من كل التزام، فحيل لإسقاط الشفعة، وحيل لتخصيص بعض الورثة بالوصية، وحيل في إسقاط حد السرقة وهكذا[2]، وقد خصّص ابن القيم جزءاً كبيراً من كتابه إعلام الموقعين في الكلام في الحيل، وفي قيمتها والتشنيع على من توسع فيها[3]. وقد قال: إن تجويز الحيل يضر بالشرائع لأن الشارع يسد الطريق إلى المفاسد بكل ممكن، والمحتال يفتح الطريق إليها بحيله، وقال: «إن المتأخرين أحدثوا حيلاً لم يصح القول بها عن أحد من الأئمة، ونسبوها إلى الأئمة وهم مخطئون في نسبتها إليهم.. ومن عرف سيرة الشافعي وفضله ومكانه من الإسلام، علم أنه لم يكن معروفاً بفعل الحيل ولا بالدلالة عليها، ولا كان يشير على مسلم بها، وأكثر الحيل التي ذكرها المتأخرون المنتسبون إلى مذهبه من تصرفاتهم، تلقوها عن المشرقيين وأدخلوها في مذهبه»[4]. وقد أطال في أقسام الحيل وما يجوز منها وما لا يجوز، فما كان من الحيل لأخذ أموال الناس وظلمهم في نفوسهم وسفك دمائهم، وإبطال حقوقهم، وإفساد ذات بينهم،

---

(1) «المناقب» للمكي 1/ 163.

(2) وقد ألف محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة كتاب «المخارج في الحيل»، نشره الأستاذ يوسف شخت سنة 1930 م فارجع إليه، وقد اختلف العلماء في صحة نسبة الكتاب لمحمد، انظر: ص 87 منه.

(3) الجزء الثالث.

(4) 3/ 218.

فهي محرمة.. ولا يختلف المسلمون أن تعليم هذه الحيل حرام والإفتاء بها حرام، والشهادة على مضمونها حرام، والحكم بها مع العلم بحالها حرام... وهنالك حيل للتوصل إلى الحق أو لدفع الظلم بطريق مباحةٍ، وهذا جائز إلى آخر ما قال[1]. وقد ضرب أمثلة كثيرة لذلك.

وقد رويت عن أبي حنيفة مسائل في هذا الباب، أكثرها من باب الأيمان والطلاق، ومنها يظهر أن سكان العراق تفننوا في الأيمان والطلاق تفنناً عجيباً، وكانوا يستفتون الأئمة في هذه الأيمان العجيبة التي يوقعونها، فيحلف «الأعمش» بطلاق امرأته إن أخبرته بفناء الدقيق أو كتبت به أو راسلته، أو ذكرت لأحد ليذكره له، أو أومأت في ذلك، فتسأل امرأته أبا حنيفة، فيحتال لمخرج لهذا فيقول لها: إذا انتهى الدقيق فشدي جراب الدقيق على إزاره أو ثوبه وهو نائم، فإذا أصبح أو قام من الليل علم خلاء الجراب وفناء الدقيق[2]. ويحلف آخر ليقربن امرأته نهاراً في رمضان، فيفتيه أبو حنيفة أن يسافر بها فيقربها نهاراً في رمضان. ويحلف رجل وقد رأى امرأته على السلّم فيقول: أنت طالق ثلاثاً إن صعدت وطالق ثلاثاً إن نزلت، فيفتيه أبو حنيفة أن تقف المرأة على السلم ولا تصعد ولا تنزل، ويحتال جماعة يحملون السلم بالمرأة فيضعونها على الأرض[3]. ويسأله رجل فيقول: لي ولد ليس لي غيره فإن زوجتُه طَلّق، وإن سَرّيته أعتق، وقد عجزت عن هذا فهل من حيلة؟ فقال له أبو حنيفة: اشترِ الجارية ـ التي يرضاها هو ـ لنفسك، ثم زوِّجْها منه فإن طَلّق رجعت مملوكتك إليك وإن أعتق أعتق ما لا يملك[4]، إلى أمثال ذلك. فنرى من مجموع هذا أن الحيل التي أفتى بها أبو حنيفة ليست من نوع التحايل على إبطال الحق أو أكل الأموال بالباطل ونحو ذلك، إنما هي استخراج فقهي للخروج من مأزق، مع عدم التعدي على أحد في ماله ونفسه.

ويظهر أن هذا الباب استغل بعد من ناحيتين:

1 ـ فبعد أن وقعت حوادث قليلة من هذا القبيل، تُوُسِّع فيها من طريق الفرض، وسبَحَ الخيال يستخرج فروضاً عديدة، خصوصاً في الأيمان والطلاق، لم تحدث ولن تحدث، ولكن الخيال يتوهمها، والفقيه الفرضي يتمرن على حلها.

2 ـ **والأمر الثاني**: ما أشار إليه ابن القيم من أن المتأخرين ارتكنوا على هذه المسائل

---

(1) 3/ 254.

(2) المكي 1/ 160.

(3) ص 166.

(4) ابن عبد البرّ 153.

القليلة الواردة عن الأئمة وتوسعوا فيها حتى جعلوها في كل باب من أبواب الفقه، ولم يقفوا عند الحدود التي وقف فيها الأئمة، بل جعلوا منها ما يحتال به على إضاعة الحقوق وإفساد الالتزامات.

* * *

مما لا شك فيه أن أبا حنيفة خرج على الناس بمذهب جديد، فيه حرية للعقل بكثرة استعمال الرأي والقياس، وبما استتبع ذلك من كثرة الفروع ورجوعها إلى أصول، وبمقدرة فائقة في الاستنباط، وبشجاعة في مواجهة المسائل حتى الفرضية منها والإفتاء فيها، وبتعرف وجوه الحيل في المسائل، في الحدود التي ذكرناها، وبتقريب الفقه إلى الأذهان، حتى قال الجاحظ: «وقد تجد الرجل يطلب الآثار وتأويل القرآن، ويجالس الفقهاء خمسين عاماً، وهو لا يعد فقيهاً ولا يجعل قاضياً، فما هو إلا أن ينظر في كتب أبي حنيفة وأشباه أبي حنيفة، ويحفظ كتب الشروط في مقدار سنة أو سنتين، حتى تمر ببابه فتظن أنه من بعض العمال وبالحري ألا يمر عليه من الأيام إلا اليسير حتى يصير حاكماً على مصر من الأمصار أو بلد من البلدان»[1].

وطبيعي أن تحدث هذه المبادىء ثورة فكرية عنيفة، وتقسم الناس إلى قسمين: مؤيد لها وناصر، وهاج لها وقادح، وكذلك كان، فقد وقف العراق في أمر أبي حنيفة معسكرين يتنازعان، ووقف المؤيدون لمذهب أبي حنيفة من العراقيين أمام المدنيين كذلك يتنازعون، ويترامون بالأقوال، هؤلاء ينصرون أبا حنيفة ويبينون فضله ومزاياه، ووجوه تفضيل مذهبه على غيره، وهؤلاء يضعون من شأنه ويرون أنه خطر على الدين، وأن طريقته تخالف طريقة المتقدمين، وخلّف لنا كل معسكر تراثاً من آرائه وأقواله؛ وقد عقد الخطيب البغدادي فصلاً طويلاً نقل فيه أكثر ما قاله الفريقان، وكذلك فعل ابن عبد البرّ في كتابه **«الانتقاء»**.

وكان أكثر الذين عادَوه من أصحاب الحديث، وطبيعي أن يكون ذلك لأن منهجه غير منهجهم، فهم يروون الحديث ويكتفون في تصحيحه بأن الراوي غير مجرَّح، وهو يتشدد في روايته على النحو الذي ذكرناه، فإذا رد آثاراً ولم يعمل بها هاجوا عليه وقدحوا فيه. وكذلك عاداه الفقهاء من مدرسة الحديث لأنه كان يستعمل القياس مع وجود الحديث في نظرهم، مع

---

(1) «الحيوان» 1/ 43.

أن الحديث لم يصح عنده فتركه إلى القياس، فإذا رد الحديث ونطق بما يفيد أنه لم يثبت عنده شنعوا عليه بأنه أكذبَ الحديثَ؛ فقد سأله رجل عن شيء، فأجاب فيه، فقال له الرجل: إنه يروي فيه عن النبي ﷺ كذا، فقال أبو حنيفة: دعنا من هذا؛ وحدثه أبو إسحاق الفزاري حديثاً، فقال أبو حنيفة: هذا حديثُ خُرَافة؛ وحدثه أحدهم حديث «البَيِّعان بالخيار ما لم يتفرقا، فقال أبو حنيفة: أرأيت إن كانا في سفينة؟ أرأيت إن كانا في سجن؟ أرأيت إن كانا في سفر؟».

وروي له أن يهودياً رضخ رأس جارية بين حجرين، فرضخ النبي ﷺ رأسه بين حجرين، فقال أبو حنيفة: هذا هذيان. رووا هذا وأمثاله، والظاهر منها أن أبا حنيفة كان ينكر هذه الأحاديث لأنها لم تصح عنده، فشنع المحدّثون عليه، وقالوا: إنه ينكر قول الرسول ويقدم عليه رأيه، ويقولون: ما رأينا أجرأ على الله من أبي حنيفة، كان يضرب الأمثال لحديث رسول الله، وأحصوا عليه أنه أفتى بنحو مائتي مسألة خالف فيها الحديث؛ قال رسول الله: «للفرس سهمان وللرجل سهم» فقال أبو حنيفة: أنا لا أجعل سهم بهيمة أكثر من سهم المؤمن؛ وقال ﷺ: «البيّعان بالخيار ما لم يتفرقا» وقال أبو حنيفة: إذا وجب البيع فلا خيار؛ وكان النبي ﷺ يقرع بين نسائه إذا أراد أن يخرج في سفر، وقال أبو حنيفة: القرعة قمار إلخ. وواضح في هذا كله أن الشروط الدقيقة التي اشترطها في الأخذ بالحديث خالفت بين أنظاره وأنظارهم، وجعلت الحديث يصح عندهم ولا يصح عنده، فإذا استعمل القياس لأن الحديث لم يصح عنده اتهموه بأنه يقدم رأيه على الحديث، وقالوا: إنه استقبل الآثار واستدبرها برأيه، إلى كثير من أمثال هذا التشنيع. وما من أحد من الأئمة إلا كان له مثل هذا الموقف حين لا يصح عنده حديث صح عند غيره فلا يأخذ به، وإن كان أبو حنيفة في ذلك أكثر، للأسباب التي أبنّاها.

نقم عليه المحدّثون والفقهاء كثرة استعماله للرأي والقياس، وشنعوا عليه بأن ذلك من قبيل اتباع الهوى. وفرق كبير بين اتباع الهوى واستعمال الرأي بعد بذل الجهد، فاتباع الهوى الميل إلى الرأي لتحصيل مصلحة خاصة من مال أو جاه، أما الرأي بمعنى بذل الجهد ثم الوصول بعد ذلك إلى ما يعتقده الحق فليس من الهوى في شيء؛ وقد روي عن كثير من هؤلاء أقوال في تجريح أبي حنيفة، كمالك بن أنس والأوزاعي وسفيان الثوري، ومن الغريب أن ينقل إلينا عن بعضهم كسفيان الثوري وسفيان بن عيينة وعبد الله بن المبارك أقوال متناقضة بعضها في مدحه والاعتراف بفقهه وفضله، وبعضها في نقده من

هذه النواحي أيضاً[1]. فإما أن يكون لهم رأي فيه قد عدلوا عنه إلى غيره، وإما أن تكون الأقوال في إحدى الناحيتين موضوعة مختلفة، والوقوف على أصحها عسير. ويقول ابن عبد البرّ: إن ممن جرّح أبا حنيفة أبا عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، وعدّه في الضعفاء والمتروكين[2]. ولم يُرْوَ عنه ولا حديث واحد في صحيح البخاري ومسلم، ولكن روى له النسائي والترمذي، كما تعصب له آخرون من العلماء مثل شعبة بن الحجاج وابن جريج، ويحيى بن مَعين وغيرهم.

كذلك نقده بعضهم في مسألة الحيل التي ألممنا بها قبل، وعقد لذلك البخاري باباً في كتابه الجامع الصحيح، وعناه بقوله: «وقال بعض الناس إن أحكام الله شرعت لجلب مصالح إلينا أو دفع مضار ومن أمحل المحال أن يشرع من الحيل ما يُسْقط شيئاً أوجبه أو يُحِل شيئاً حرمه إلخ»[3]. وقد رأيت أن أبا حنيفة نفسه لم يتوسع في الحيل توسع من بعده، ولم يستجز إلا ضروباً محدودة منها. ونقدوه كذلك لقوله بالإرجاء، وسنعرض لذلك بعد.

نرى من كل هذا كيف كان أبو حنيفة وفقهه مبعثاً لحركة فكرية عنيفة أقامها حوله رجال الحديث حيناً، وأقامها من ليسوا على مذهبه في منهج التشيع، وأقامها أعداء له وخصوم، كابن أبي لَيْلَى، وكان قاضي الكوفة للأمويين والعباسيين، وكان معاصراً لأبي حنيفة، وكان أبو حنيفة يفتي أحياناً بغير رأيه، ويُجَهِّله في بعض قضاياه ويبين خطأه، فاستعدى عليه الولاة. وخير ما قيل في هذا الباب ما قاله ابن عبد البرّ: «إن كثيراً من أهل الحديث استجازوا الطعن على أبي حنيفة لرده كثيراً من أخبار الآحاد العدول، لأنَّه كان يذهب في ذلك إلى عرضها على ما اجْتُمع عليه من الأحاديث ومعاني القرآن، فما شذ عن ذلك رده وسماه شاذاً، وكان مع ذلك أيضاً يقول الطاعات من الصلاة وغيرها لا تسمى إيماناً (أي لأن الإيمان اعتقاد بالقلب)، وكل من قال من أهل السنّة الإيمان قول عمل ينكرون قوله، ويُبدِّعونَه بذلك. وكان مع ذلك محسوداً لفهمه وفطنته»[4]. وتدخّلَ الشعراء في النزاع، روى ابن قتيبة عن شقيق البلخي أنّه أطرى أبا حنيفة بمرو، فقال له علي بن إسحاق: لا تطره بمرو فإنهم لا يحتملون ذلك، فقال شقيق: قد مدحه مُسَاور الشاعر فقال [من الوافر]:

---

(1) تجد هذه الأقوال المتناقضة في «الخطيب البغدادي» جزء 13.
(2) «الانتقاء» 249.
(3) انظر: «تاريخ الفقه» لمحمد بن الحسن الحجوي 2/ 142.
(4) «الانتقاء» 149.

إذا ما الناس يوماً قايسونا ... بآبدةٍ من الفُتْيا ظريفهْ
أتيناهُمْ بمقياسٍ صحيحٍ ... تِلادٍ من طِرَازِ أبي حنيفهْ
إذا سمعَ الفقيهُ بها دَعاهَا ... وأثبتها بحِبْرٍ في صحيفهْ

فقال له قد أجابه بعض أصحابنا [من الوافر]:

إذا ذو الرأي خَاصم في قياسٍ ... وجاء ببدعةٍ هَنَةٍ سخِيفَهْ
أتيناهُمُ بقول الله فيها ... وآثارٍ مبرَّزة شريفَهْ
فكم من فَرْجٍ مُحْصَنَةٍ عَفِيفٍ ... أُحِلَّ حَرَامُهُ بأبي حنيفَهْ[1]

وفضَّل شاعرٌ أهل الكوفة على أهل المدينة في الفقه فقال [من البسيط]:

وليس يعرفُ هذا الدِّينَ نَعْلَمُهُ ... إلا حَنِيفيَّةٌ كُوفِيَّةُ الدُّورِ
لا تسألنَّ مدينيّا فَتُحْرِجَهُ ... إلا عَنِ البَمِّ والمثنَاةِ والزِّيرِ

فأجابه رجل من أهل المدينة [من البسيط]:

لقد عجبتُ لِغاو ساقَهُ قَدَرٌ ... وكل أمرٍ إذ ما حُمَّ مقدُورُ
قال المدينة أرضٌ لا يكونُ بها ... إلا الغِناء وإلا البَمُّ والزِّيرُ
لقد كذبتَ لعمرُ الله إنَّ بها ... قبرَ الرسولِ، وخَيْرُ النَّاسِ مقبورُ

ومهما قيل فإن هذه الحركة القوية، وهذا النزاع الشديد بين أصحاب الرأي والحديث رقّى الفقه في هذا العصر رقيًّا عظيماً، وفتق الأذهان واستخرج منها أحكاماً ونظريات هي خير نتاج العصور الإسلامية.

* * *

لم يصل إلينا أي كتاب «**في الفقه**» لأبي حنيفة، ويظهر أنه لم يؤلف في ذلك، وكل ما رواه ابن النديم عن كتبه هي كتاب «**الفقه**» الأكبر، ورسالته إلى البستي، وكتاب «**العالم والمتعلم**»، وكتاب «**الرد على القدرية**»[2]؛ فيظهر أنه لم يدوّن في الفقه، ولكن تلاميذه كانوا يحفظون أقواله ويكتبونها عنه، فنقلوا إلينا أقواله في كل باب من أبواب الفقه.

أما كتابه في الفقه الأكبر الذي ذكره ابن النديم فمختلفون فيه؛ ذلك أنه وصل إلينا

(1) «عيون الأخبار» 2/ 140.

(2) «ابن النديم» 202.

كتاب صغير في العقائد اسمه «**الفقه الأكبر**» في ورقات، روي بروايات مختلفة، وطبع في الهند مع شروحه، وبعض هذه الروايات غير صحيح، لأنه يحتج على الأشعرية ولهم، والأشعري كان بعد أبي حنيفة بنحو قرنين. وبعضهم يروي أن الفقه الأكبر ليس ما بين أيدينا، وإنما هو كتاب في الفقه كبير حوى نحو ستين ألف مسألة[1]. والأرجح عندي أنه لم يدوِّن في الفقه، لأن حركة التدوين في العصر العباسي أدركته وهو متقدم في السن، وأن الفقه الأكبر كان في العقيدة، ولا يعد هذا تدويناً لأنه رسالة كالرسائل التي يرسلها العلماء بعضهم إلى بعض، وأن الفقه الأكبر الذي بين أيدينا أساسه صحيح النسبة لأبي حنيفة وإن زِيد عليه بعد، كما سنبحث ذلك عند الكلام في العقائد ومنها الإرجاء إن شاء الله.

أتى بعد أبي حنيفة تلاميذه، فجدّوا في المحافظة على مذهبه بتدوينه والاستدلال له، وترتيب مسائله وتوسيعها، كما أتيح لبعضهم فرصة رياسة القضاة فقوَّى مذهبه وبثه وأيده، وكان من أشهر هؤلاء التلاميذ أبو يوسف ومحمد وزفر، ويطول بنا القول لو استقصينا أخبارهم وآراءهم، فنكتفي في ذلك بلمحة يسيرة.

أبو يوسف:

عربي الأصل، جده سعد بن حَبْتَة أحد الصحابة من الأنصار، وأخذ الفقه فيمن أخذ على أبي حنيفة، وكان من أقرب تلاميذه إليه، ولد سنة 113 هـ وتوفي سنة 182 هـ، نشأ فقيراً، وكان أبو حنيفة يمده بالمال، ثم تولى القضاء لثلاثة من الخلفاء: المهدي، ثم الهادي، ثم هارون الرشيد، وكان في أيام الرشيد قاضي القضاة، وكان عند الرشيد حظِيًّا مكيناً؛ وكان موقفه هذا دقيقاً محرجاً، فحول الخلفاء إذ ذاك قادة ورؤساء يحتاجون إلى مداراة، وهم الذين قال فيهم أبو حنيفة للمنصور: «فلك حاشية يحتاجون إلى من يكرمهم لك»، فبقاء أبي يوسف في هذا المنصب هذا العهد الطويل يدل على لباقة ومرونة فائقتين، خصوصاً إذا أراد أن يجمع بين الدين والمنصب والجاه، ولعل ما يمثل أبا يوسف خير تمثيل قوله: «رؤوس النِّعم ثلاثة: أولها: نعمة الإسلام التي لا تتم النعمة إلا بها، ونعمة العافية التي لا تطيب الحياة إلا بها، ونعمة الغنى التي لا يتم العيش إلا بها». فقد أراد أن يجمع بين الإسلام والعافية والغنى، وما أدق ذلك وأشقه؛ لذلك نراه في خطبة كتاب «**الخراج**» يقف موقفاً من أحسن المواقف وأشرفها، يعظ الخليفة هارون الرشيد في قوة وحزم، وبجانب ذلك

---

(1) «تاريخ الفقه» للحجوي.

تروى عنه الأخبار الكثيرة في ابتداع الحيل للخروج من المآزق يقع فيها الخلفاء والقواد، إن بولغ في بعضها فالأساس صحيح، والجمع بين ذلك كله لا يستطيعه إلا أمثال أبي يوسف إن استطاعوا.

أفاد أبو يوسف فقه أبي حنيفة من وجوه:

1 ـ أنه تولى القضاء عهداً طويلاً، وفي هذا فائدة للفقه كبيرة، ففي القضاء امتحان للنظريات العلمية وصهر لها في بوتقة العمل، ومواجهة لمشاكل عملية لا يدركها من اقتصر على النظر، ومقابلة الصعاب في طرق المرافعات، ممن له البينة، ومن عليه اليمين ونحو ذلك، لا يفكر فيها كثيراً من يُسْتَفْتَى أو يؤلف الكتب. فلهذا كان أبو يوسف منظماً لمذهب أبي حنيفة ومغذياً له بالطرق العملية، ومن أجل هذا قال الحنفية: إنه يُعْمَل بقول أبي يوسف في باب القضاء؛ أضف إلى هذا أن أبا يوسف في مثل مركزه يستطيع أن يعرف من شؤون الدولة ومناحيها في التفكير والعمل، وما يعرض لها من مشاكل وكيف تُحل ما لا يعرفه غيره، وكل هذا يكسبه نظراً جديداً ورأياً في مسائل لا يراها من يقيس أو يستحسن بين جدران أربعة أو في حلقة المسجد.

2 ـ تولى قضاء بغداد وكان من يتولّاه يكون قاضي القضاة، فله نوع إشراف على سائر القضاة، وفي هذا تمكين لمذهب أبي حنيفة ونشر له ولمبادئه.

3 ـ كان أبو يوسف أوسع اتصالاً بالمحدّثين وأكثر رواية للحديث عنهم؛ قال ابن جرير الطبري: «كان أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم القاضي فقيهاً عالماً حافظاً، ذكر أنه كان يُعرف بحفظ الحديث، وأنه كان يحضر المحدّث فيحفظ خمسين أو ستين حديثاً ثم يقوم ويمليها على الناس، وكان كثير الحديث، وكان قد جالس محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى، ثم جالس أبا حنيفة، وكان الغالب عليه مذهب أبي حنيفة، وكان ربما خالفه أحياناً في المسألة بعد المسألة»[1]. وقد رحل إلى المدينة ولقي مالكاً وناظره وأخذ عنه، ورجع عن بعض آرائه إلى قول مالك وأقوال الحجازيين؛ ومع هذا فقد رضي عنه بعض المحدّثين كابن مَعِين وابن حنبل، ولم يرض عنه أكثرهم، فلم يروِ عنه شيئاً أحد من أصحاب كتب الحديث الستة؛ قال ابن عبد البرّ: «كان ابن معين يثني عليه ويوثّقه، وأما سائر أهل الحديث فهم كأعداء لأبي حنيفة وأصحابه»[2]. على كل حال سهّل له اتصاله بالمحدّثين سبيل تقوية مذهب أبي حنيفة

(1) ابن عبد البرّ في «الانتقاء» 172.

(2) ص 173.

بالحديث أيضاً، وتطعيم المذهب ببعض آراء الحجازيين، وبمخالفة أبي حنيفة إلى ما صح عنده من حديث أحياناً.

4 ـ بما ألف في الفقه، فقد روى ابن النديم أنه ألف كتاب «**الصلاة**»، كتاب «**الزكاة**»، كتاب «**الصيام**»، كتاب «**الفرائض**»، كتاب «**البيوع**»، كتاب «**الحدود**»، كتاب «**الوكالة**»، كتاب «**الوصايا**»، كتاب «**الصيد والذبائح**»، كتاب «**الغصب والاستبراء**» كتاب «**اختلاف الأمصار**»، كتاب «**الرد على مالك بن أنس**» كتاب «**رسالة في الخراج**» إلى الرشيد، كتاب «**الجوامع**»، ألفه ليحيى بن خالد (البرمكي)، يحتوي على أربعين كتاباً، ذكر فيه اختلاف الناس والرأي المأخوذ به، أمالٍ أملاها، رواها بشر بن الوليد القاضي، يحتوي على ستة وثلاثين كتاباً مما فرعه أبو يوسف[1].

والذي بقي لنا من ذلك كله كتاب «**الخراج**»، وأقوال نقلها عنه الفقهاء من بعده، وأبواب نقلها عنه الشافعي في «**الأم**».

كتاب «الخراج»:

اسمه الخراج ولكنه يبحث في الواقع في أهم أبواب مالية الدولة، يقول في أوله: «إن أمير المؤمنين أيّده الله تعالى سألني أن أضع له كتاباً جامعاً يعمل به في جباية الخراج والعشور والصدقات والجوالي، وغير ذلك مما يجب عليه النظر فيه والعمل به»، ويعني بالخراج ضريبة الأرض، فقد تركت الأرض المفتوحة على ملك أصحابها، وفرض عليهم دفع ضريبة هي الخراج، ويعني بالعشور ما يحصل من الأراضي التي أسلم أهلها كأرض المدينة واليمن، ويعني بالصدقات الزكاة المفروضة على المسلمين في مالهم، وبالجوالي الجزية على رؤوس الذميين وأمثالهم؛ لذلك هو يتعرض لضرائب الأرض، وضرائب الرؤوس، ويضطره ذلك إلى البحث في الأراضي الإسلامية أيها فتح عنوة وأيها فتح صلحاً؛ ويتوسع في هذا الباب فيبحث في قسمة الغنائم التي يحرزها جيش المسلمين، وفي الأرض المَوَات، وفيما يخرج من البحر، وفي شؤون الريّ وما يعرض له، وفي معاملته أهل الذمة من حيث الضرائب، وبناء الكنائس والبِيَع والصلبان إلخ.

ونجد في كتاب «**الخراج**» مصداق كل ما ذكرناه عن أبي يوسف، فهو يتعرض لأمور من أهم شؤون الدولة المالية، لا يستطيع الإلمام بها والوقوف على دقائقها إلا من كان في مثل

(1) «فهرست ابن النديم» 203.

منصبه واتصاله بالخلفاء ومهام الدولة؛ وهو واسع الاطلاع في الحديث، كثير الأخذ عن الشيوخ في مختلف الأمصار، ومختلف الاتجاهات؛ فهو يروي عن «بعض أشياخنا الكوفيين» و «عن بعض أشياخنا من أهل المدينة»، وعن أبي حنيفة، وعن مالك بن أنس، وعن الليث بن سعد، وعن عشرات غيرهم؛ وهو واسع الاطلاع على أقوال الصحابة وأعمالهم، ويتجلى في كتاب «**الخراج**» وقوفه الدقيق على تصرفات عمر بن الخطاب، لأنه كان العمدةَ في هذا الباب، إذ إن عمر واجه هذه المشاكل المالية عند فتحه لبلاد الفرس والروم، وسن لمن بعده ما يحتذونه، وقد ورد اسمه في كتاب «**الخراج**» نحو 123 مرة.

ويظهر في الكتاب أثر النقل والعقل معاً، فهو كثير النقل عن النبي ﷺ والصحابة والتابعين وغيرهم؛ وهو مع هذا يخالف عمر بن الخطاب فيما قُدّر على الأراضي، ويردّ على اعتراض على ذلك فيقول: لَمَ لم تردّ الناس إلى ما كان عمر بن الخطاب ﷺ وضعه على أرضهم ونخلهم وشجرهم، وقد كانوا بذلك راضين، وله محتملين، قال أبو يوسف: إن عمر ﷺ رأى الأرض في ذلك الوقت محتملة لما وُضِع عليها، ولم يقل حين وَضَع عليها ما وَضَع من الخراج إن هذا الخراج لازم لأهل الخراج، وحتم عليهم، ولا يجوز لي ولمن بعدي من الخلفاء أن ينقص منه ولا يزيد فيه، بل كان فيما قال لحذيفة وعثمان حين أتياه بخبر ما كان استعملهما عليه من أرض العراق: «لعلكما حملتما الأرض ما لا تطيق»، دليل على أنهما لو أخبراه أنها لا تطيق ذلك الذي حملته من أهلها لنقص مما كان جعله عليهم من الخراج. فلما رأينا ما كان جعله (عمر) على أرضهم من الخراج يصعب عليهم، ورأينا أخذهم بذلك داعياً إلى جلائهم عن أرضهم وتركهم لها، لم نحملهم ما لا يطيقون، ولم نأخذهم من الخراج إلا بما تحتمله أرضهم»[(1)].

ونراه يفاضل بين الأحاديث ويختار أشهرها وأعمها، فيقول: «واتبعنا الأحاديث التي جاءت عن رسول الله ﷺ في مساقاة خيبر لأنها أوثق عندنا وأكثر وأعم مما جاء في خلافها»[(2)]. ويخالف أبا حنيفة في بعض أقواله، ويرجع إلى الأثر فيقول: «وسألت يا أمير المؤمنين عما يخرج من البحر من حلية وعنبر. وقد كان أبو حنيفة وابن أبي ليلى رحمهما الله يقولان: ليس في شيء من ذلك شيء لأنه بمنزلة السمك، وأما أنا فإني أرى في ذلك الخمس، وأربعة أخماسه لمن أخرجه لأنا قد روينا فيه حديثاً عن عمر ﷺ، ووافقه عليه عبد

(1) «الخراج» طبعة السلفية 100.

(2) ص 106.

الله بن عباس فاتّبعنا الأثر ولم نرَ خلافه»[1] إلخ.

محمد بن الحسن الشيباني:

قال بعضهم: إن أصله من قرية في ضاحية دمشق تسمى «حَرَسْتا»، وقال بعضهم: إن أصله من الجزيرة (شمال العراق) وإن أباه كان في جند الشام[2]، واتفقوا على أنه من الموالي ونسبته إلى شيبان بالولاء، وأنه ولد بواسط ونشأ بالكوفة، ولد سنة 132 هـ وأخذ العلم عن أبي حنيفة، ولكن الظاهر أنه لم يصاحبه طويلاً، فقد مات أبو حنيفة وعمر محمد نحو ثمان عشرة سنة وتتلمذ أيضاً لأبي يوسف، ورحل إلى المدينة وسمع من مالك وسمع من الأوزاعي وغيرهما، فهو كأبي يوسف تفقه بفقه أهل الرأي في الكوفة، وبفقه أهل الحديث في المدينة وغيرها، وقد جمع في دراسته أيضاً ـ كأبي يوسف ـ بين دراسة أدبية من نحو ولغة وشعر، ودراسة دينية من قرآن وحديث وفقه، وقد أقام بالمدينة ثلاث سنين وبعض سنة يأخذ عن مالك وشيوخ المدينة، ومن أجل هذا كان جيد اللغة، واسع الاطلاع في نواحي التشريع المختلفة، ويظهر أنه نشأ في سعة من العيش لا كأبي يوسف، فقد روي أنه أنفق على تعلمه النحو والشعر والحديث والفقه ثلاثين ألف درهم كما روي أنه أعان الشافعي بماله، وقد كان جميل المنظر حسن الملبس، فصيح القول، جيد الفقه، قال فيه الشافعي: «كان محمد بن الحسن يملأ العين والقلب». وقد ولي القضاء للرشيد، ولاه قضاء الرقة، ورويت عنه أخبار تدل على أنه لم يكن يداري ويجامل كما كان أبو يوسف. روى الخطيب البغدادي أن الرشيد أقبل يوماً، فقام الناس كلهم إلا محمد بن الحسن فإنه لم يقم، فخرج الآذن ونادى محمد بن الحسن، فجزع أصحابه له، فلما خرج سئل عما كان قال: سألني ما لَكَ لم تقم مع الناس؟ قلت: كرهت أن أخرج عن الطبقة التي جعلتني فيها، إنك أهلتني للعلم، فكرهت أن أخرج إلى طبقة الخَدَمَة[3] إلخ. كما روي أن الرشيد سأله في أمانٍ أعطاه لأحد الطالبيين، وأراد الرشيد أن يتحلل منه فقال محمد: هذا أمان صحيح ودمه حرام، وقد تقدم الخبر بذلك، وقد عزله الرشيد عن قضاء الرقة ثم استدناه، وقد مات محمد وهو مع الرشيد في خَرْجته إلى الريّ سنة 189 هـ. وقد كانت بينه وبين شيخه أبي يوسف وحشة استمرت بينهما إلى الوفاة، ولعل السبب اختلاف النزعتين.

---

(1) ص 83.

(2) انظر: «ابن خلكان» و «الخطيب البغدادي» في ترجمته.

(3) 2/ 173.

وقد أفاد محمد فقه أبي حنيفة من ناحيتين: ناحية اشترك فيها مع أبي يوسف من سماع المحدّثين وسماع فقه المدينة وتطعيم فقه أبي حنيفة بذلك؛ وناحية أخرى هامة جداً، وهي تفريع المسائل من الأصول، وقد عرف محمد بذلك وبمهارته في الحساب مما تحتاج إليه المواريث ونحوها، ثم تدوين الفقه في كتب كثيرة هي عماد من أتى بعدُ في فقه أبي حنيفة؛ فمن أشهر كتبه الكتب الستة: «**المبسوط**»، و «**الزيادات**»، و «**الجامع الصغير**»، و «**السير الصغير**»، و «**الجامع الكبير**»، و «**السير الكبير**»؛ ويسمي الحنفية هذه الكتب كتب ظاهر الرواية، لأنها رويت عن محمد برواية الثقات، وقد جمع الحاكم الشهيد هذه الكتب الستة في كتاب سماه الكافي، وشرحه جماعة منهم السّرخسِي في كتابه المشهور «**المبسوط**»، وقد وصل إلينا وطبع في ثلاثين مجلداً، كما وصل إلينا كتاب «**الجامع الصغير**» لمحمد[1]، يذكر في صدر كل باب: «محمد عن يعقوب (أبي يوسف) عن أبي حنيفة». وعلى الجملة فقد كان محمد حلقة اتصال بين فقهاء الحديث وفقهاء الرأي، كما كان حلقة اتصال بين مذهب أبي حنيفة والشافعي، وكما كان له أكبر الفضل في تدوين مذهب أبي حنيفة وحفظه في الكتب، واغتراف الناس منه بعدُ، وتأثر المؤلفين به وبكتبه.

زفر:

وأما زفر فعربي من تميم، كان من أشهر أصحاب أبي حنيفة، وكان أمهرهم في القياس وأكثرهم التزاماً لمسلكه في الرأي؛ كان أبوه هذيل والياً على البصرة[2]، وكانت أمه أَمَة فارسية، فورث وجهه من أمّه ولسانه من أبيه، وكان قوي الحجة، مقدماً عند أصحاب أبي حنيفة، قيّاساً، ولد سنة 110 هـ وتوفي سنة 158 هـ.

ويعجبني في المقارنة بين الثلاثة ما رُوِي عن المزني صاحب الشافعي أنه جاءه رجل فسأله عن أهل العراق، قال: ما تقول في أبي حنيفة؟ قال: سيدهم؛ قال: فأبو يوسف؟ قال: أتبعهم للحديث؛ قال: فمحمد بن الحسن؟ قال: أكثرهم تفريعاً؛ قال: فزفر؟ قال: أحدّهم قياساً[3].

* * *

وعلى الجملة فقد انتشر فقه أبي حنيفة في العراق، وكان طبيعياً أن يسود في العراق،

(1) طبع على هامش كتاب «الخراج».
(2) يقول ابن النديم إنه كان والياً على أصفهان.
(3) «الخطيب» 2/ 176.

ففيه نشأ، ومذهب البلد أدرى بما يعرض من المسائل وأقدر على حلها، وهو باعتماده على الرأي والقياس ـ حيث لا نص يصح ـ أكثر إسعافاً للفتوى فيما يجدّ من أحداث تتطلب سرعة في البت، ثم قدر لأبي يوسف أن يكون في منصب رئيس يستطيع أن يخدم فيه هذا الفقه بسلطانه، كما حظي الفقه بمحمد يدونه ويسجله؛ ويذكر ابن النديم أنه رزق كذلك بمحمد بن شجاع الثلجي (المتوفى سنة 256 هـ)، وكان معتزلياً «ففتق فقه أبي حنيفة واحتج له وأظهر علله وقواه بالحديث وحلاه في الصدور»[1]. كما يصح أن نستنتج أن فقه أبي حنيفة تغير بعض الشيء على يد أبي يوسف ومحمد والثلجي وأضرابهم عما كان عليه في زمن أبي حنيفة نفسه، فرجعوا عن آراء له إلى الحديث الذي صح عندهم، وضيقوا حدود الرأي والقياس عما كانت عليه زمن الإمام، باتصالهم بأهل الحديث وفقهاء الحديث، وبالحملات الشديدة التي شنع بها هؤلاء على أهل العراق؛ وتلاقت هذه النزعة بنزعة أخرى تشبهها، وهي نزعة بعض فقهاء الحديث إلى الاستفادة من أصحاب الرأي، وتجلت هذه النزعة في الشافعي ـ كما سيأتي ـ وبذلك قلّت مسافة الخلف التي كان يراها الرائي بين أبي حنيفة ومالك.

ب ـ مالك ومدرسته

وهو مالك بن أنس الأصبحي المدني، والأَصْبَحِي نسبة إلى ذي أصبح قبيلة يمنية، والأشهر أنه عربي الأصل، وأن نسبه إلى ذي أصبح نسب عربي صحيح، وبذلك قال الواقدي، ولكن محمد بن إسحاق خالفه في ذلك، وزعم أن مالكاً وجده وأعمامه موالي لبني تيم بن مرة، وهذا هو السبب في تكذيب مالك لمحمد بن إسحاق والطعن عليه[2]. ولد سنة 93 هـ أو 97 هـ، وتوفي سنة 179 هـ، وعاش حياته بالمدينة، ولم أعرف أنه رحل عنها إلا إلى مكة حاجاً.

وقد تزيَّدَ بعضهم في أخباره، كما فعل الحنفية وغيرهم، فزعموا أن أمه حملت به ثلاث سنين (ولا أدري قيمة هذا في فضل الرجل)، ورووا أن النبي ﷺ قال: «يخرج الناس من المشرق والمغرب فلا يجدون عالماً أعلم من أهل المدينة» إلخ.

ولسنا نعرف كثيراً عن نشأته الأولى، ودراسته العلمية في صباه، وقد ذكروا أنه أخذ القراءة عن نافع بن أبي نعيم، وسمع الحديث من كثير من شيوخ المدينة أشهرهم ابن شهاب

(1) «الفهرست» 206.

(2) «الانتقاء» لابن عبد البرّ ص 11.

الزهري، ونافع مولى ابن عمر، فابن شهاب الزهري أحد الفقهاء والمحدّثين، وكان من أعلم الناس في زمنه بالسنة؛ وقد روى عنه مالك في **«الموطأ»** (في بعض نسخ **«الموطأ»**) مائة واثنين وثلاثين حديثاً، ونافع مولى عبد الله بن عمر أصله من الديلم، أصابه عبد الله بن عمر في غزوة غزاها فأسلم وأخذ عن ابن عمر حديثه، وكان من أشهر علماء المدينة. وقد روى عنه مالك في **«الموطأ»** ثمانين حديثاً كما أخذ عن هشام بن عروة بن الزبير، وقد روى عنه في **«الموطأ»** ستة وخمسين حديثاً، وهكذا لقي شيوخاً كثيرين وخاصة شيوخ المدينة، وأخذ عنهم.

ومن أشهر ما حدث له محنته أيام المنصور حين خرج محمد بن عبد الله بن الحسن وأخوه إبراهيم على المنصور، وقد رويت في هذه الحادثة روايتان: **إحداهما**: أن مالكاً كان يفتي الناس بأنه لا يقع طلاق الْمُكْرَه، ويحدّث الناس بحديث «ليس على مستكره طلاق» ولم تكن هذه الفتوى تعجب العباسيين، لأن هذا يستتبع أن من بايع العباسيين مكرهاً فله أن يتحلل من بيعته، وله أن يبايع محمد بن عبد الله بن الحسن بالمدينة، فرووا أن المنصور نهى مالكاً عن التحديث بهذا الحديث، ثم دس إليه من يسأله، فحدث به على رؤوس الناس فضربه بالسياط؛ **والرواية الأخرى** أن مالكاً لما علا شأنه بالمدينة سعى حساده إلى والي المدينة جعفر بن سليمان، وقالوا إنه لا يرى أيمان بيعتكم هذه بشيء، وهو يأخذ بحديث ثابت بن الأحنف في طلاق المكره أنه لا يجوز، فغضب جعفر ثم جرده ومده فضربه بالسياط، ومدت يده حتى انخلعت كتفه؛ قالوا: فما زال مالك بعد هذا الضرب في رفعة من الناس، وعلو من أمره حتى كأنما كانت تلك السياط حليًا حلي بها[1].

كما روي عنه أنه سئل عن البغاة (يعني العصاة الخارجين على الخلفاء) أيجوز قتالهم؟ فقال: إن خرجوا على مثل عمر بن عبد العزيز، فقال: فإن لم يكن مثله؟ فقال: دعهم ينتقم الله من ظالم بظالم، ثم ينتقم من كليهما، فكانت هذه الكلمة من أسباب محنته.

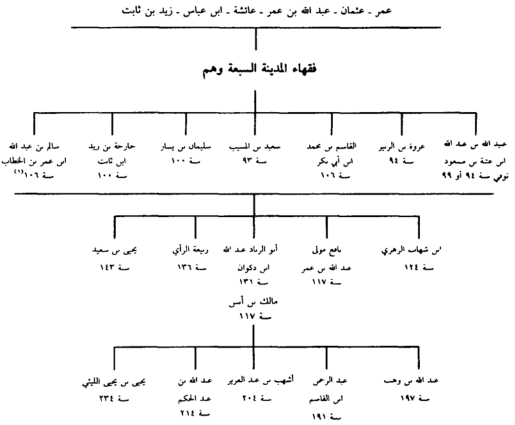
على كل حال تتفق الروايتان في ضربه، وفي أصل السبب، وتختلف في التفاصيل. وقد روينا قبل عن أبي حنيفة مثل هذا الموقف، وزيد عليه طلبه القضاء وإباؤه؛ فلعل رأي أبي حنيفة ومالك كان متفقاً، وسياسة المنصور في الحالين واحدة.

* * *

---

(1) «الانتقاء» 43.

تركزت مدرسة المدينة في مالك كما تركزت مدرسة الكوفة في أبي حنيفة، فإن أردنا تصوير مدرسة المدينة كما فعلنا بمدرسة الكوفة فليكن هكذا:



وأكثر رجال هذه المدرسة عرفوا بالحديث والفقه فيه، فبعد عصر الصحابة كان رأس المدرسة من التابعين سعيد بن المسيب، وقد كان يعد وارث عمر في علمه في المدينة؛ وتصدر سعيد للفتوى، وكان لا يهابها، فأثر عنه كثير من الفتاوى والآراء، وكان يقول: «ما قضى رسول الله ﷺ ولا أبو بكر ولا عمر ولا عثمان ولا عليّ قضاء إلا وقد علمته». وجاء في الطبقة التي بعده الزهري ونافع فكانا أعلم أهل المدينة حديثاً وفقهاً. كل هؤلاء كانوا يحفظون الحديث عن رسول الله، وطبيعي أن تكون المدينة أغنى من أي مصر آخر في هذا، فالنبي كان فيها أكثر أيام التشريع، كما كان بها من الخلفاء الراشدين أبو بكر وعمر وعثمان، وكانت حاضرةَ الخلافة في أيامهم، ومنها تصدر الآراء في المسائل الدينية والسياسية، كما كان المدنيون أقدر على مشاهدة التشريع العملي، فهم أعرف بما كان النبي يفعله في وضوئه

(1) بعضهم يعد من الفقهاء السبعة أبا بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام المخزومي المتوفى سنة 94 هـ ويضعه بدل سالم بن عبد الله بن عمر.

وصلاته وزكاته، وما كان يفعله كبار الصحابة. فكما كان كل جيل من العلماء يتلقى الأحاديث المروية عمن قبله كذلك كان يتلقى الأعمال وهيئاتها من الجيل الذي قبله، فكان طبيعياً أن تكون المدينة مقر مدرسة الحديث ـ ولكن الذي قد يلفت النظر أن يكون بين كبار رجال المدينة ربيعة الرَّأْي، وهو كما يدل عليه اسمه من أهل الرأي، ومن شيوخ مالك، وقد روي عنه في «**الموطأ**» اثني عشر حديثاً، وهو فارسي الأصل؛ وقد روي عنه أنه جادل سعيد بن المسيب في دية الأصابع، وسعيد يتمسك بالسنة، وربيعة يعترض بالرأي، فقال له سعيد: أعِرَاقيٌّ أنت؟ قال: لا، بل عالم مستثبت أو جاهل متعلم، قال سعيد: هي السنة، وقد روى في ترجمته أنه كان في العراق أيام السفاح وأنه قرّبه واستعمله، فهل أخذ الرأي عن العراقيين أيام كان بينهم؟ ظن بعضهم ذلك، ولكن يظهر أنه غير صحيح، فقد رأينا هذه النزعة عنده قبل أن يكون في العراق، لأنه بهذه النزعة جادل سعيد بن المسيب المتوفى سنة 93 هـ قبل ولاية السفاح بزمن طويل، ولأنه قد روى الرواة أن ربيعة كان يكره العراق وأَهله، واستعفى أبا العباس من أجل ذلك وعاد إلى المدينة، فقيل له: كيف رأيت العراق وأَهلها؟ قال: «رأيت قوماً حلالنا حرامهم، وحرامنا حلالهم، وتركت بها أَكثر من أربعين ألفاً يكيدون هذا الدين». فالظاهر أن نزعة الرأي عنده وليدة المدينة نفسها، فالصحابة الذين كانوا بالمدينة منهم من كان يُعمِل العقل حيث لا نص، كما تقدم في سيرة عمر بن الخطاب، ومنهم من لا يميل إلى ذلك كابنه عبد الله بن عمر، ولا شك أن النزعتين بقيتا، وتأثر بهذه قوم، وهذه آخرون، ولكن كان لون الحديث أبيَن وأوضح، وكان وجود ربيعة الرأي بينهم علماً على اللون الآخر، وسنرى أثر ذلك حتى في فقه مالك[1].

وكان طبيعياً كذلك أن تكون المسائل التي تعرض لفقهاء المدينة أقل عدداً لتحرج المدنيين من الفتوى إذا قيسوا بالعراقيين، ولأن المشاكل القانونية والمسائل الفقهية تدور مع المدنية، ولأن المدينة كانت أقرب إلى بساطة العيش وأبعد عن تعقيدات الحضارة، وكان ما أثر عندهم من حديث كثير كافياً في أغلب الأحيان كل ما يعرض من إشكال.

منحى مالك في الاجتهاد:

كان مالك لا يشترط في الحديث ما اشترطه أبو حنيفة من الشهرة وغيرها، بل يعمل بخبر الواحد إذا صح أو حسن؟ وهذا المبدأ يحمل الأحاديث التي يبني عليها مذهبه أكثر

(1) بل في رسالة الليث بن سعد إلى مالك ما يفيد أن يحيى بن سعيد وعبيد الله بن عمر وغيرهما من فقهاء المدينة كانوا من أهل الرأي.

عدداً، فلا يتطلب في الحديث شهرة، وإنما يتطلب صحة السند ونحوها، ولا يفهم من هذا تساهله في قبول الحديث من غير تحرٍّ أو تدقيق، بل هو شديد التحري ولكن لا يشترط شهرة الحديث وعمومه؛ وروي عنه أنه قال: «لقد أدركت سبعين ممن يقول قال رسول الله ﷺ عند هذه الأساطين، (وأشار إلى مسجد رسول الله) فما أخذت عنهم شيئاً، وإن أحدهم لو اؤتمن على بيت مال لكان أميناً، إلا أنهم لم يكونوا من أهل هذا الشأن»؛ وكان يقول: «لا يؤخذ العلم من أربعة، ويؤخذ ممن سواهم: لا يؤخذ من سفيه، ولا يؤخذ من صاحبِ هوى يدعو إلى بدعته، ولا من كذاب يكذب في أحاديث الناس وإن كان لا يتهم على حديث رسول الله ﷺ، ولا من شيخ له فضل وصلاح وعبادة إذا كان لا يعرف ما يحمل وما يحدث به»[1]. وقد جمع الموطأ وظل سنين يحرره، ويحذف منه الحديث الذي يتبين له عدم صحته، ولكن مع هذا كله كانت دائرة الصحة عنده أوسع من دائرة أبي حنيفة.

ومسألة أخرى هي عنده أساس للتشريع، وهي عمل أهل المدينة: كان مالك يُدِلُّ بعمل أهل المدينة، ويرى أنهم أدرى بالسنّة وبالناسخ والمنسوخ، ويقول في كتابه لليث ابن سعد: «إن الناس تبع لأهل المدينة التي إليها كانت الهجرة، وبها نزل القرآن»؛ وخلاصة رأيه في هذا الموضوع أن أهل المدينة إذا اتفقوا على عمل مسألة واتفق مع العمل علماؤها فهذا العمل حجة يقدّم على القياس، بل ويقدم على الحديث الصحيح؛ أما إذا لم يكن عملاً إجماعياً، بل عمِلَه أكثرهم، فهذا العمل أيضاً حجة يقدم على خبر الواحد لأن العمل بمنزلة الرواية، فعمل الأكثر بمنزلة رواية الأكثر، فإذا جاء خبرُ واحدٍ يخالفهم كان الراجح أنه منسوخ، على أنه ينبغي التفرقة بين إجماعهم على العمل النقلي والاجتهادي، فالنقل كنقلهم تعيين محل منبر النبي ﷺ وقبره ومحل وقوفه للصلاة، وكتعيينهم مقدار الْمُدّ والصاع والأوقية في عهد رسول الله ﷺ، ونقلهم كيفية الأذان، والإقامة هل كانت مثنى أو فرادى، والاجتهادي كاجتهاد المدنيين في بطلان خيار المجلس ونحوه، **فالأول**: لا خلاف في حجيته عند مفسري مذهب مالك، **والثاني**: مختلف فيه عندهم؛ وهذه التفرقة معقولة، فالأعمال التي يجمع عليها أهل المدينة كتحديد المكاييل، والموازين وأشكال الأعمال التي عملها الرسول ﷺ، الأرجح فيها أن الجيل التالي من سكان المدينة نقلها عن الجيل الأول كما هي، خصوصاً إذا قرب العهد، كما رجحوا عند الخلاف أعمال المكيين في مناسك الحج لأنهم بها أدرى؛ أما المسائل الاجتهادية فالأمر فيها سواء بين مجتهدي الصحابة والتابعين من

(1) «ابن عبد البرّ» 16.

المدنيين والكوفيين والشاميين والمصريين. وقد نقل مالك إجماع أهل المدينة في موطئه على نيف وأربعين مسألة[1]، وقد خالف مالكاً في حجية عمل أهل المدينة الليث بن سعد في رسالته إلى مالك، والشافعي في «**الأم**»، وناقشاه مناقشة قيمة ممتعة.

ومن مسلك مالك في التشريع، العمل بقول الصحابي إن صح نسبته إليه، وكان من أعلام الصحابة ـ كالخلفاء الراشدين، ومعاذ بن جبل، وابن عمر ـ وكان لم يرد في المسألة عينها حديث عن النبي صحيح، وقد رُد عليه في ذلك بأن الصحابة ليسوا محل العصمة، ويجوز عليهم الغلط، وبأن قول الصحابة لو كان حجة لزم التناقض، لأن كثيراً ما صح في المسألة الواحدة آراء مختلفة للصحابة[2]. وقد رأينا قبلُ مسلك أبي حنيفة في أقوال الصحابة إلخ.

ومن هذا نرى أن هذين الأصلين، أعني عمل أهل المدينة وقول الصحابي، قد غذيا فقه مالك بآثار كثيرة كان من شأنها تضييق دائرة الرأي؛ ومع هذا فلم ينكر مالك الرأي بتاتاً، فمن أصول مذهبه القول بالمصالح المرسلة أو الاستصلاح، وقد تقدم الكلام فيه، ومن هذا القبيل ما قاله من الضرب عند التهمة للاعتراف بالسرقة، ورويت عنه أقوال دليلها الاستحسان، كتضمين الصُّناع وثبوت الشفعة في بيع الثمار. فمن هذا نرى أن مسالك الأئمة من أصحاب الرأي وأصحاب الحديث، تكاد تكون واحدة في العدد، ولكن الاختلاف إنما هو في سعة الدوائر وضيقها، فإن ضاقت دائرة الحديث واتسعت دائرة الرأي عند الأولين كان الأمر على العكس عند الآخرين، أما عدد الدوائر نفسها فتكاد تكون واحدة.

* * *

أكبر آثار مالك التي نقلت إلينا «**الموَطّأ**» و «**المدوَّنة**»:

الموطأ[3]:

فأما «**الموطأ**» فكتاب ألفه مالك، فيه مظهر للحديث ومظهر للفقه. فمظهر الحديث أن أغلب ما فيه حديث عن رسول الله ﷺ أو الصحابة أو التابعين، أخذ هذه الأحاديث عن

(1) انظر: «تاريخ الفقه» لمحمد بن الحسن الحجوي 2/ 166.

(2) انظر: في هذا «المستصفى» للغزالي، و «مسلم الثبوت» 2/ 185 وما بعدها.

(3) اختلف العلماء في سبب تسميته الموطأ، فبعضهم قال إنه شيء صنعه ووطأه للناس ومهد به العلم ويسره: فسمي من أجل ذلك بالموطأ؛ وبعضهم قال إن مالكاً لما ألفه عرضه على الشيخ فواطؤوه عليه فسمي الموطأ.

رجال عديدين بلغوا نحو خمسة وتسعين رجلاً كلهم مدنيون إلا ستة: اثنان بصريان، ومكي واحد، وخراساني وجزري وشامي. والأحاديث التي يرويها عن هؤلاء الستة قليلة جداً، فمنهم من يروي له الحديث ومنهم من يروي له الحديثين، وقد لقيهم مالك إما في المدينة أو في مكة[1]. أما من عدا هؤلاء الستة فمدنيون يروي عنهم مالك، بعضهم يروي له كثيراً كابن شهاب الزهري، ونافع، ويحيى بن سعيد، وبعضهم يروي له الحديث الواحد أو الاثنين أو الثلاثة، وحتى الصحابة التي يَرْوي لهم أكثرهم ممن أقام بالمدينة طويلاً ـ حتى روي أن الرشيد قال لمالك: لِمَ لَمْ نرَ في كتابك ذكراً لعلي وابن عباس، فقال: لم يكونا ببلدي، ولم ألق رجالهما. وهذا الخبر مشكوك فيه، ولكن مما لا شك فيه أن روايته عنهما في «**الموطأ**» قليلة[2]: وبعض الأحاديث في «**الموطأ**» مسندة وبعضها مرسلة، ومتصلة ومنقطعة، وبعضها مما يسمى بلاغات، وهو ما يقول فيها مالك بلغني أو نحوه من غير أَن يعين من روى عنه فيقول: بلغني عن سعيد بن يسار عن أَبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: إلخ. أَو يقول عن الثقة عندي عن عمر بن شعيب إلخ. وقد جمع مالك أحاديث كثيرة، ثم كان يختار منها على مر السنين؛ فقد رووا أن مالكاً «جمع في «**الموطأ**»أربعة آلاف حديث أو أَكثر، ومات وهي ألف ونيف يخلصها عاماً عاماً بقدر ما يرى أنه أصلح للمسلمين وأمثل في الدين»[3]؛ وقد رووا أنه شغل به نحو أربعين عاماً. وأما ناحية الفقه فيه فإنه رتبه ترتيب الفقه، فكتاب «**الطهارة**»، ثم كتاب «**الصلاة**»، ثم كتاب «**الزكاة**»، ثم «**الصيام**» وهكذا، وفي كل كتاب من هذه فصول، كل فصل يجمع المسائل المتشابهة كصلاة الجماعة، وصلاة المسافر إلخ؛ وأيضاً يزيد على الحديث أحياناً استنتاجه الفقهي منه.

وطريقته في التأليف أن يذكر الأحاديث المتعلقة بالموضوع الواحد، وقد يعقب الحديث بتفسير كلمة لغوية فيه، وأحياناً يعقبه بأنه سئل في كذا فأجاب بكذا استناداً إلى آية أو حديث أو قياس؛ «سئل مالك عن الحائض تطهر فلا تجد ماء، هل تتيمم؟ قال: نعم، لتتيمم فإن مثلها الجنب إذا لم يجد ماء تيمم». وأَحياناً يعقبه بتفريع مسائل وذكر حكمها، كأن يقول بعد أَحاديث السرقة: «وليس على الأجير ولا على الرجل يكونان مع القوم (السارقين) قَطْع، لأن حالهما ليست بحال السارق، وإنما حالهما حال الخائن، وليس على الخائن قطع. . .»

---

(1) وبعض نسخ الموطأ ليس فيها بعض هؤلاء الستة.

(2) «الزرقاني» 1/ 9.

(3) «شرح الزرقاني على الموطأ» 1/ 8.

«والأمر عندنا في السارق يوجد في البيت قد جمع المتاع ولم يخرج به أنه ليس عليه قَطْع، وإنما مثَل ذلك كمثل رجل وضع بين يديه خمراً ليشربها فلم يفعل فليس عليه حَدّ»، إلخ؛ وأحياناً لا يبدأ بالحديث، بل يذكر المسألة ويذكر حكمها ودليله على هذا الحكم، وأحياناً يذكر في المسألة حكم علماء المدينة، فيقول: «الأمر الذي لا اختلاف فيه عندنا كذا»، إلخ، إلخ. . . فهو لهذا كله كتاب حديث وفقه معاً.

وقد رُوِي في «**الموطأ**» روايات مختلفة تختلف في ترتيب الأبواب، وتختلف في عدد الأحاديث حتى عدها بعضهم عشرين نسخة، وبعضهم ثلاثين[1]، واختلافها باختلاف رواياتها عن مالك، وسبب الاختلاف ـ على ما يظهر ـ أن مالكاً لم ينته من نسخة يؤلفها ويقف عندها، بل قد كان دائم التغيير فيها لما روينا قبل من أنه كان دائم المراجعة للأحاديث وحذف ما لم تثبت صحته منها، فالذين سمعوا «**الموطأ**» سمعوه من مالك في أزمان مختلفة، فكان من ذلك الاختلاف في النسخ. وقد بقي من هذه النسخ بين أيدينا رواية يحيى بن يحيى الليثي، وهي التي شرحها الزرقاني، ورواية محمد بن الحسن الشيباني صاحب أبي حنيفة، وفيها أشياء كثيرة ليست في رواية يحيى، وهو يمزج ما رَوَى عن مالك بآرائه، فكثيراً ما يقول: «قال محمد».

وقد روي أن عبد العزيز بن عبد الله بن أبي سلمة الماجشون سبق مالكاً فعمل كتاباً ذكر فيه ما اجتمع عليه أهل المدينة، (يعني آراءهم وفقههم)، عمل ذلك من غير حديث، ورآه مالك فقال: ما أحسن ما عمل، ولو كنت أنا الذي عملت ابتدأت بالآثار ثم سددت ذلك بالكلام[2]. ويظهر أنه أنفذ فكرته بعدُ فألّف «**الموطأ**» على هذا المنهج الذي رسمه: بدءٌ بالحديث غالباً ثم تثنية بعمل أهل المدينة، أو تفريع الفروع واستنتاج حكمها.

وعلى كل حال فكتاب «**الموطأ**» يُعَدّ من أوائل الكتب التي أُلّفت في الحديث والفقه، وقد نشره الآخذون عن مالك في الأمصار، فمحمد بن الحسن في العراق، ويحيى بن يحيى الليثي في الأندلس، وعبد الله بن وهب وعبد الرحمن بن القاسم، وعبد الله بن عبد الحكم وأشهب في مصر، وأسد بن الفرات في القيروان إلخ، وكان له أثر كبير في الحركة العلمية الدينية على اختلاف العصور.

---

(1) «الزرقاني» 1/ 7.

(2) المصدر نفسه 1/ 8. وانظر: «مقالة دائرة المعارف الإسلامية في مادة مالك»، و «الديباج المذهب» و «مناقب مالك» للسيوطي.

المدونة:

أما المدونة فهي مجموعة رسائل تبلغ نحو ستة وثلاثين ألف مسألة، جمعها أَسَد بن الفُرات النيسابوري الأصل التونسي الدار، وكان تلميذاً لمالك سمع منه **«الموطأ»** ثم رحل إلى العراق، وفعل في العراق كما فعل محمد بن الحسن في المدينة كلاهما مزج الفقهين، وقرب بين المدرستين، فقد لقي أسد بن الفرات صاحبي أبي حنيفة أبا يوسف ومحمداً، وسمع منهما الفروع على الطريقة العراقية، ثم ذهب إلى مصر ولقي أصحاب مالك بها، ولا سيما ابن القاسم، وعرض عليهم هذه الفروع ونحوها، وسمع منهم حكمها على مذهب مالك، إما حسب ما سمعوا من مالك، وإما اجتهاداً على أصوله ومنحاه، وجمع أسد بن الفرات ذلك كله في كتاب سمي **«المدونة»**، ثم رحل بها أسد إلى القيروان فأخذها عنه سَحْنون الفقيه المغربي، وعاد بها إلى مصر سنة 188 هـ فعرضها على ابن القاسم، وأصلح فيها مسائل، وكانت لَمّا جمعها أسد بن الفرات غير مرتبة ولا مبوبة، فرتبها سحنون وبوبها، واحتج لبعض مسائلها بالآثار[1]، عاد بها إلى القيروان، وانتشرت منها إلى الأندلس، وكان لها الفضل في نشر مذهب مالك في قطري المغرب والأندلس.

فـ **«المدونة»** كما ترى متأثرة بالعراقيين في تفريع المسائل وتوليدها، وبالحجازيين في تطبيق مذهب مالك عليها، ومن هذا ترى كيف كان الزمن والرجال والرحلات تعمل على استفادة كل مذهب بما للآخر، فـ **«المدونة»** ليست إذن من تأليف مالك، وإنما هي جمع لفتاوى مالك في مسائل، واجتهاد من تلاميذه وتلاميذ تلاميذه في وضع أحكام لمسائل على قواعده ومبادئه.

وقد كان لمالك أصحاب أكثر عظمائهم مصريون كعبد الله بن وهب وابن القاسم وأشهب وعبد الله بن عبد الحكم، ومن عظمائهم أندلسي كبير، وهو يحيى بن يحيى الليثي.

فالأربعة الأولون كانوا عماد المدرسة الدينية في مصر لعهدهم، وكانوا مع أخذهم عن مالك يجتهدون ويخالفون أحياناً، كما خالف أبو يوسف ومحمد أبا حنيفة، وكما خالف المزني والبويطي الشافعي. وأما يحيى بن يحيى الليثي فأصله من قبيلة بربرية يقال لها مصمودة، ونسب إلى بني ليث بالولاء، رحل إلى المدينة وسمع من مالك، ورحل إلى مكة، وسمع بمصر من الليث بن سعد وابن وهب وابن القاسم، ورجع إلى الأندلس بعدما كمل

---

(1) انظر: «ابن خلكان» 1/ 413، وانظر «الانتقاء» لابن عبد البرّ ص 51.

علمه، فكان عالم الأندلس وعظيمها ووجيهها، وإليه الفضل في نشر مذهب مالك في الأندلس، فقد كان ـ كما قال ابن حزم ـ: «مكيناً عند السلطان مقبول القول في القضاة، فكان لا يلي قاضٍ في أقطار بلاد الأندلس إلا بمشورته واختياره، ولا يشير إلا بأصحابه ومن كان على مذهبه، والناس سراع إلى الدنيا، فأقبلوا على ما يرجون بلوغ أغراضهم به، على أن يحيى بن يحيى لم يل قضاء قط ولا أجاب إليه، وكان ذلك زائداً في جلالته عندهم، وداعياً إلى قبول رأيه لديهم»[1]، وهو صاحب الفتوى المشهورة لأمير الأندلس عبد الرحمن بن الحكم، فقد وقع على جارية له في رمضان، فأفتى أن يكفّر بصوم شهرين متتابعين. وسئل لِم لم تفته بمذهب مالك، فعنده أنه مخير بين عتق رقبة وإطعام ستين مسكيناً وصوم شهرين فقال: لو فتحنا له هذا الباب لسهل عليه هذا العمل، ويعتق فيه رقبة، ولكن حملته على أصعب الأمور لئلا يعود ـ وتعد روايته **«للموطأ»** أصح رواية، وهي التي بين أيدينا ـ وقد خالف مالكاً في مسائل ذهب فيها إلى مذهب الليث بن سعد، فلم يرَ القضاء بالشاهد مع اليمين كما رأى مالك، وقال: لا بد من شاهدين رجلين أو رجل وامرأتين اتباعاً لليث، وكان يرى جواز كراء الأرض بجزء مما يخرج منها كما يرى الليث[2].

* * *

وعلى الجملة فإن كانت مدرسة أبي حنيفة قد وسّعت الفقه بكثرة الفروع، وبما يستلزمه ذلك من رأي وقياس واستحسان، وبمواجهة المشاكل المعقدة التي قدمتها لها المدنية الضخمة، والتي قدمتها لها بقايا الأمم الممدنة في العراق من أشوريين وكلدانيين وفرس وغيرهم، فإن مدرسة مالك قد أثرت في الفقه بما نقلت من أحاديث كانت وافرة فيها بحكم قيام الرسالة فيها، وكثرة الصحابة بها، وبما قدمت من أشكال وأوضاع تداولها سكان المدينة جيلاً عن جيل، وأهل المدينة في ذلك أوثق، فقد شهد الأولون منهم النبي ﷺ يتوضأ على نحو خاص، ويصلي على نحو خاص، وعرفوا مقدار المكاييل والموازين التي كانت تستعمل لعهده، فنقلوا ذلك كله إلى من بعدهم من طريق الأخبار أحياناً، ومن طريق التوريث أحياناً أخرى، وتسلسل ذلك إلى مالك ومدرسته؛ ثم كان من أصحاب المذهبين من ينتفع بمزايا كل، فيرحل محمد بن الحسن الحنفي إلى المدينة يمكث فيها ثلاث سنين ويروي **«الموطأ»**، ويعود إلى العراق مزوداً بالآثار، ويذهب أسد ابن الفرات ويمكث في العراق طويلاً، ويعود

(1) «ابن خلكان» 2/ 321.

(2) ابن عبد البرّ 60.

إلى مصر والقيروان مزوداً بكثرة الفروع، وبذلك وأمثاله تأثرت المدرستان، وتقارب المذهبان.

حـ ـ الشافعي ومدرسته

الشافعي هو محمد بن إدريس، قرشي من جهة الأب، يلتقي مع النبي ﷺ في عبد مناف؛ وقد روى الجرجاني (وهو من الحنفية) عن أصحاب مالك أن شافعاً جد الشافعي والذي ينسب إليه لم يكن قرشي الأصل، وإنما كان مولى لأبي لهب، وعلى ذلك يكون الشافعي مولى، ولكن قوله هذا لم يقره عليه علماء الأنساب، والظاهر أنه حمله على ذلك العصبية المذهبية فالصحيح أنه قرشي، والراجح أن أمه أزدية، والأزد من اليمن؛ وكان أبوه خرج في حاجة إلى الشام فولدت له الشافعي بغزة أو عسقلان سنة 150 هـ، ثم مات أبوه فحملته أمه إلى مكة وهو ابن سنتين، وقد نشأ فقيراً كما حدَّث هو عن نفسه. روي عنه أنه قال: «كنت يتيماً في حجر أمي ولم يكن لها مال، وكان المعلم يرضى من أمي أن أخلفه إذا قام، فلما جمعت القرآن دخلت المسجد، فكنت أجالس العلماء فأحفظ الحديث أو المسألة، وكانت دارنا في شعب الخيف، فكنت أكتب في العظم، فإذا كثر طرحته في جرّة عظيمة»، وفي رواية: «لم يكن لي مال فكنت أطلب العلم في الحداثة، فأذهب إلى الديوان فأستوهب منهم الظهور فأكتب فيها»[1]؛ قال: «وخرجت من مكة فلزمت هذيلاً بالبادية أتعلم كلامها وآخذ اللغة، وكانت أفصح العرب»[2]: وقد أفادته الإقامة في البادية مع قرشيته معرفة واسعة باللغة والشعر، أعانته على تفهم معاني القرآن والسنّة، فنراه يستشهد على أن السعي معناه العمل في قوله تعالى: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾ [الجُمُعَة: 9] بقول زهير [من الطويل]:

سَعَى بعدَهُمْ قومٌ لكي يدْرِكُوهُمُو فلم يفْعلُوا ولَمْ يُلِيمُوا ولم يأْلُوا[2]

وبأن السِّرَّ معناه الجماع في قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن لَّا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا﴾ [البَقَرَة: 235] بأبيات لامرىء القيس وجرير إلخ[3]. كما أفادته قوة في التعبير وعربية رصينة في الأسلوب وذوقاً دقيقاً حتى لقد قرأ عليه رجل فلحن، فقال له الشافعي: «أضرستَني»؛ وقد

(1) «توالي التأسيس» لابن حجر ص 5.

(2) «الأم» 1/ 174. وديوان زهير ص 114.

(3) «الأم» 5/ 118.

روي أن الأصمعي أخذ عنه شعر الهُذَليين وشعر الشّنْفَرى؛ ثم اتجه إلى الحديث والفقه، فأخذ في مكة عن سفيان بن عُيَيْنة ومسلم بن خالد الزنجي، وحفظ **«الموطأ»** ثم رحل إلى مالك في المدينة وسمع منه **«الموطأ»**، وأخذ عنه فقهه، ولازمه إلى أن مات مالك سنة 179 هـ ثم خرج إلى اليمن، وقد ذكر في رحلته إليها أسباب كثيرة أقربها أن والي اليمن جاء مكة فكلمه بعض القرشيين أن يأخذ الشافعي ويوليه بعض الأعمال، ففعل وولاه بعض الأعمال، ثم اتهم بالتشيع وامتحن؛ والروايات كذلك مختلفة: هل اتهم هذه التهمة وهو باليمن أو بعد أن عاد إلى الحجاز؛ فإن ابن عبد البرّ يروي أنه اتهم بالتشيع والميل إلى مبايعة علَويّ وهو بالحجاز؛ وابن حجر يروي روايات مختلفة كلها متفقة على أنه اتهم بذلك وهو في اليمن، والكل متفقون على النتيجة، وهي أنه حمل في هذه التهمة إلى هارون الرشيد، فنفى الشافعي التهمة وعفا عنه الرشيد[1]؛ وكان ذلك نحو سنة 184 هـ، وسن الشافعي نحو أربع وثلاثين سنة، ثم قدم بغداد سنة 195 هـ وأقام بها سنتين، ثم رجع إلى مكة، ثم قدم بغداد سنة 198 هـ فأقام فيها أشهراً، ثم خرج منها إلى مصر سنة 199 هـ، وظل بها إلى أن مات سنة 204 هـ. وفي أثناء إقامته بالعراق اتصل بمحمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة وأخذ عنه فقه العراقيين، قال ابن حجر: «انتهت رياسة الفقه بالمدينة إلى مالك بن أنس، رحل إليه (الشافعي) ولازمه وأخذ عنه، وانتهت رياسة الفقه بالعراق إلى أبي حنيفة، فأخذ (الشافعي) عن صاحبه محمد بن الحسن جملاً ليس فيها شيء إلا وقد سمعه عليه فاجتمع له علم أهل الرأي، وعلم أهل الحديث، فتصرف في ذلك حتى أصَّل الأصول، وقعّد القواعد، وأذعن له الموافق والمخالف، واشتهر أمره وعلا ذكره، وارتفع قدره حتى صار منه ما صار»[2].

وقد خلف لنا الشافعي في كتاب **«الأم»** وصيته التي أوصى بها قبل أن يموت بسنة، فتاريخها صفر سنة 203 هـ، يقول فيها: «هذا كتاب كتبه محمد بن إدريس بن العباس الشافعي في صحة منه وجواز من أمره، أن الله رزق أبا الحسن (بن الشافعي) مالاً فأخذ منه محمد بن إدريس من مال ابنه أربعمائة دينار جياداً صحاحاً مثاقيل، وضَمِنها محمد بن إدريس لابنه»، وفي هذه الوصية تصدق على ابنه بثلاثة أعبد كان يملكها الشافعي،

---

(1) انظر ابن عبد البرّ في «الانتقاء» ص 95 وما بعدها، وابن حجر في «توالي التأسيس» ص 69 وما بعدها.

(2) «توالي التأسيس» ص 54.

ووصيف أشقر خصي يقال له صالح، ووصيف نوبي خباز يقال له بلال، وعبد فراني، وتصدق عليه بأمة شقراء كانت له ـ وفي هذه الوصية أيضاً تصدق بحلية، وقد عددها في الوصية ـ وتصدق بمنزلين له في مكة وقفهما على ابنه، ثم من بعده لأولاد ابنه الذكور والإناث إلخ[1].

وله وصية أخرى في شعبان من هذه السنة، أوصى فيها بماله وقسمه أسهماً، وبيّن ما يفعل بعبيده وجواريه، وما يعطون من ماله، وما يعطى لفقراء آل شافع[2].

وهذه الوصايا تدل على أن حالته المالية في مصر كانت لا بأس بها، وإن لم تبلغ درجة الغنى.

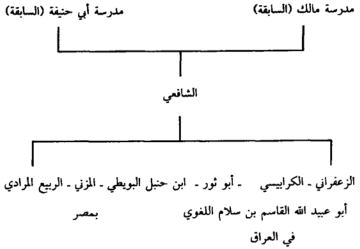
وأما صفاته العقلية واللسانية فيكاد المؤرخون يجمعون على عذوبة منطقه، وحسن بيانه وذكائه، وقدرته الفائقة على الجدل، وقوته في التفكير، ومهارته في الاستنباط.

إذن ثقافته ثقافة في اللغة والأدب واسعة، وثقافة في الحديث، رحل في طلبه إلى بلاد كثيرة، وثقافة في الفقه على نمط مدرسة الحجاز، وثقافة في الرأي على نمط مدرسة العراق، وثقافة اجتماعية من مشاهدته لحياة البدو في البادية، والحضارة الأولية في الحجاز واليمن، والحضارة المعقدة المركبة في العراق ومصر، وحياة الفقراء من البدو والزهاد من المحدّثين، ومن أخذوا بحظهم من الدنيا كمحمد بن الحسن الشيباني في العراق، وابن عبد الحكم في مصر، ورؤية لأنماط من الحياة الاجتماعية والاقتصادية مختلفة، تتطلب أنواعاً من التشريع مختلفة، فالمصريون يتعاملون أنواعاً من المعاملات لا يتعاملها أهل العراق، والمصريون والعراقيون يشتركون أحياناً فيما لا يشترك معهم فيه الحجازيون، ونظام الريّ للنيل في مصر غير نظام دجلة والفرات في العراق، وذلك يستتبع اختلافاً في «**الخراج**» وما إليه، وكلاهما يختلف في ذلك عن بلاد لا تعرف أنهاراً كالحجاز؛ كل هذا وأمثاله كان له أثر كبير في تكوين مذهب الشافعي، فإن نحن أردنا أن نخطط رسماً بيانيًّا لمدرسته كما فعلنا من قبل كان هذا يسيراً سهلاً:

---

(1) «الأم» 6/ 179.

(2) انظر: الوصية في «الأم» 4/ 48.



وكان الشافعي في أول أمره يعد نفسه تلميذاً لمالك، ومتبعاً لمذهبه وتعاليمه وأحد رجال مدرسته، وما زال كذلك إلى سنة 195 هـ حيث قدم بغداد قدمته الثانية، فهناك بلغ مبلغ مؤسس مذهب يدعو إليه، والظاهر أن أقوى ما أثر فيه اتصاله في قدمته الأولى بأصحاب أبي حنيفة واستفادته من كتب محمد وعلمه بطريقة أهل العراق، فقد رأى من غير شك أن طريقتهم لا يحسن أخذها كلها ولا تركها كلها، فعندهم القياس وهو منهج صحيح، ولكنه في نظره ليس على إطلاقه بل لا بد أن يتأخر عن الأحاديث الصحيحة حتى ما كان منها خبر آحاد، وعندهم طريقة التفريع، وتوليد المسائل الكثيرة من أصولها، وهي طريقة جيدة، وعندهم الجدل والاستدلال بالعدالة والمصلحة، وإلحاق الشبيه بالشبيه، وما بين الأشياء من فروق وموافقات، والمناظرة في ذلك وتأليف الحجج، وقد رأى ذلك حسناً، ورأى نفسه في استعداد جيد للدخول في هذا الباب والتفوق فيه، فاقتبس من ذلك أحسنه، وأضافه إلى ثروته الحجازية من اللغة والأدب أولاً، والحديث وإجماع أهل المدينة وطريقة الحجازيين في الاستنباط ثانياً.

هاتان الناحيتان قد استفاد منهما الشافعي، وألف بينهما بشخصيته، فأخرج مذهباً جديداً دعا إليه في العراق سنة 195 هـ، وتبعه عليه بعض أصحابه البغداديين مثل أبي عليّ الحسين بن علي الكرابيسي، وكان من مشاهير علماء العراق، وله مصنفات كثيرة مات سنة 256 هـ؛ ومثل أبي ثور الكلبي، وقد صحب الشافعي في بغداد وأخذ عنه، وألف في مسائل الاختلاف بين مالك والشافعي، وكان أميل إلى الشافعي في كتبه؛ وكأبي علي الزعفراني، كان يقرأ كتب الشافعي التي ألفها قبل قدومه مصر. ولكن يظهر أن الشافعي لم يجد لمذهبه في العراق نجاحاً كبيراً لمزاحمة الحنفية له، ولما لهم من جاه وسلطان وقوة، فتحول إلى مصر. قال الزعفراني: لما أراد الشافعي الخروج إلى مصر أنشد لنفسه [من الطويل]:

أُخَيَّ أَرَى نَفْسي تَتُوقُ إِلَى مِصْرِ ... ومِنْ دُونِهَا أَرْضُ الْمَهَامِهِ وَالْقَفْرِ
فوالله ما أدري أَلِلْفوز والغِنَى ... أُسَاقُ إِلَيْهَا أم أُساقُ إِلَى قَبْرِي

قال الزعفراني: فوالله لقد سيق إليهما جميعاً[1]؛ وسأل الشافعي الربيع عن أهل مصر قبل أن يرحل إليهم، فقال له الربيع؛ هما فرقتان: فرقة مالت إلى قول مالك وناضلت عنه، وفرقة مالت إلى قول أبي حنيفة وناضلت عنه، فقال الشافعي: أرجو أن أقدم مصر إن شاء الله فآتيهم بشيء أشغلهم به عن القولين جميعاً؛ قال الربيع: ففعل ذلك والله حين دخل مصر[2]. وقد أقام بمصر نحو أربع سنوات أملى فيها كثيراً من كتبه.

منحاه في الاجتهاد:

لعل خير ما يلخص مسلكه ما ذكره هو إذ قال: «الأصل قرآن وسنّة، فإن لم يكن فقياس عليهما، وإذا اتصل الحديث عن رسول الله ﷺ وصح الإسناد منه فهو سنة، والإجماع أكبر من الخبر المفرد، والحديث على ظاهره، وإذا احتمل معاني فما أشبه منها ظاهره أَوْلاهَا به، وإذا تكافأت الأحاديث فأصحها إسناداً أولاها، وليس المنقطع بشيءٍ ما عدا منقطع ابن المسيب، ولا يقاس أصل على أصل، ولا يقال للأصل لِمَ وكيف، وإنما يقال للفرع لِم، فإذا صح قياسه على الأصل صح وقامت به الحجة».

أظهر مزايا الشافعي أنه على أثر ما رأى من صور مختلفة للتشريع، وتباين بين نمط الحجازيين والعراقيين، وما كان له من جدل ومناظرات بين هؤلاء وهؤلاء، عمد إلى أن يحدد موقفه تحديداً دقيقاً أمام هؤلاء وهؤلاء، رأى موقف الحجازيين إزاء الحديث غير موقف العراقيين، فسأل نفسه: ما موقفه، ورأى موقف الحجازيين إزاء القياس والاستحسان غير موقف العراقيين، فأراد أن يتعرف موقفه في ذلك؛ ورأى مثل هذا في إجماع أهل المدينة وإجماع العلماء عامة، فحاول أن يضبط ذلك؛ كل هذا نقله من الفروع إلى الأصول، وهذه من غير شك خطوة جديدة في التفكير، فإذا فرغ من وضع خطة في أصل هاجم مخالفها، لا فرق عنده بين أن يكون مخالفه حجازياً أو عراقياً، ولا فرق بين أن يكون أستاذه الذي أخذ عنه العلم، أو إنساناً لا يعرفه.

ولنسق لذلك بعض الأمثلة، فقد فكر في الحديث ورأى نفسه أمام جماعة ينكرون

(1) ابن عبد البرّ 102. وديوان الشافعي ص 83 ـ 84.
(2) ابن حجر 77.

الأخذ بالحديث بتاتاً، وجماعة يعملون به بشروط طويلة، وجماعة يعملون به في سهولة، فوضع له خطة خلاصتها: أنه إذا حدث ثقة عن ثقة عن رسول الله ولم يكن هناك حديث يخالفه عمل به، فإذا كانت هناك أحاديث مختلفة نظر: هل فيها ناسخ ومنسوخ، كأن يتأخر أحدها في الزمن، ويثبت بدليلٍ أن الحديث الأخير نسخ ما قبله فيعمل بالناسخ، فإن لم يكن ناسخ ولا منسوخ نظر في أوثق الروايات وأمعنها في الصحة فعمل بها، فإن تكافأت عرضها على أصول القرآن والسنّة الثابتة وعمل بما كان من الأحاديث أقرب إلى ذلك؛ وإذا ثبت الحديث عن رسول الله لا يترك هذا الحديث لأي قياس ولا لأي رأي، ولا لأي أثر يُروى عن صحابي كائناً من كان، أو تابعي كائناً من كان.

فلما وصل إلى هذا الأصل استعرض موقف الحجازيين والعراقيين فرأى في كليهما مخالفة له فهاجمهما، هاجم مالكاً وانتقده لأنه ترك أحياناً حديثاً صحيحاً لقول واحد من الصحابة أو التابعين أو لرأي نفسه، وكان أشد نقد موجه منه لمالك أنه ترك قول ابن عباس في مسألة إلى قول عكرمة، مع أن مالكاً يسيء القول في عكرمة، ولا يرى لأحد أن يقبل حديثه، قال الشافعي: «والعجب أن يقول في عكرمة ما يقول، ثم يحتاج إلى شيء من علمه يوافق قوله فيسميه مرة ويسكت عنه أخرى»[1].

وهاجم بهذا المبدأ أيضاً العراقيين، لأنهم يشترطون في الحديث أن يكون مشهوراً، ويقدمون القياس على خبر الآحاد وإن صح سنده، وأنكر عليهم تركهم لبعض السنن لأنها غير مشهورة، وعملهم بأحاديث لم تصح عند علماء الحديث بدعوى أنها مشهورة؛ ومن أمثلة ذلك أيضاً أنه وقف في القياس موقفاً وسطاً لم يتشدد فيه تشدد مالك، ولم يتوسع فيه توسع أبي حنيفة، فهو يقول: «إن جهة العلم الكتاب والسنّة والإجماع والآثار، ثم القياس عليها... ولا يقيس إلا من جمع الآلة التي له القياس بها، وهي العلم بأحكام كتاب الله عز وجلّ، فرضه وأدبه وناسخه ومنسوخه، وعامه وخاصه... ولا يجوز لأحد أن يقيس حتى يكون عالماً بما مضى قبله من السنن وأقاويل السلف، وإجماع الناس واختلافهم، ولسان العرب، ولا يكون له أن يقيس حتى يكون صحيح العقل، وحتى يفرق بين المشتبه، ولا يعجل بالقول به دون التثبت، ولا يمتنع من الاستماع ممن خالفه، لأنه قد يتنبه بالاستماع لترك الغفلة، ويزداد به تثبتاً فيما اعتقد من الصواب، وعليه في ذلك بلوغ غاية جهده

---

(1) «مناقب الشافعي» للفخر الرازي ص 28.

والإنصاف من نفسه حتى يعرف من أين قال ما يقول وترك ما يترك»[1].

وهو على هذا الأساس قد أنكر الاستحسان وهاجم القائلين به، ويظهر من مجموع قوله إنه يعني بالاستحسان مجرد الرأي من غير أن يكون مستنداً إلى أصل شرعي، وشبّه المستحسِن في أثناء كلامه بالتاجر يقدر للشيء ثمناً من غير أن يدخل السوق ويعرف أسعار اليوم. فتقديره لا ينبني على أساس، كذلك الفقيه يستحسن من غير أن يرجع في استحسانه إلى أصول الشريعة، ولذلك هاجم مالكاً في قوله بالمصالح المرسلة، وهاجم الحنفية في قولهم بالاستحسان.

وهكذا سار الشافعي على هذا المنوال، حدد موقفه بقواعد، وهو عمل فيما نعلم لم يُسْبق إليه؛ وقد كان لرحلته إلى المدينة ومكة واليمن والعراق مراراً ومصر أثر في اتساع ثروته في الحديث، فلم يقتصر على الحديث الشائع في الحجاز كما فعل مالك، بل ضم إليه كثيراً من الحديث الشائع في هذه البلدان الأخرى، وهذه الرحلات كذلك جعلته لا يتعصب لأهل المدينة، ولا يعترف بالحجة التي جعلها مالك أصلاً من أصول مذهبه، وهي إجماع أهل المدينة، فنقد مالكاً في هذا نقداً قوياً، وذكَرَ أن مالكاً كان يقول بالإجماع، على حين أنه نفسه يروي أحاديث ضد الإجماع، فيقول مالك: «إن الناس أجمعوا على أن لا سجدة في سورة الحج إلا مرة واحدة، مع أنه يروي عن عمر وابن عمر أنهما سجدا في سورة الحج مرتين إلخ»[2].

ولم يسلم الشافعي من تهجم بعض العلماء عليه في حديثه كابن مَعِين، فقد أكثر فيه القول، وقال فيه ابن عبد الحكم: إنه كان يروي عن الكذابين والبدعيين، فروى عن إبراهيم بن يحيى مع أنه كان قدرياً، وروى عن إسماعيل بن علية مع أنه طعن فيه، وقالوا: إن البخاري ومسلماً لم يرويا عنه شيئاً في صحيحيهما، ولولا أنه كان ضعيفاً في الرواية لرويا عنه، وأن مذهبه أن المراسيل ليست بحجة، وقد ملأ كتبه من قوله أخبرنا الثقة، أخبرني مَن لا أتّهمه إلخ[3]. وقد دافع أصحاب الشافعي عن هذه الأقوال دفاعاً شديداً، ومع هذا كله فقد كان الشافعي أقرب إلى المحدّثين وهم إليه أمْيَل، ولئن فاقه بعضهم في معرفة الحديث

(1) «رسالة الشافعي في الأصول» ص 70.

(2) «الفخر الرازي» ص 27.

(3) «الفخر الرازي» ص 148.

وأسانيده ورجاله فقد فاقهم بفقهه في الحديث، حتى روي عنه أنه قال لأحمد بن حنبل: أنتم أعلم بالأخبار الصحاح منا، فإذا كان خبر صحيح فأعلمني حتى أذهب إليه[1]. كان المحدّثون أميل إلى الشافعي لأنه توسع في استعمال الحديث والاستدلال به أكثر مما فعل مالك وأبو حنيفة، وحدّ من الرأي والقياس وضيق سلطتهما، ولذلك كان من أنصاره أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه وغيرهما من كبار المحدّثين، كما أنه كان أقرب إلى نفوس الحنفية من المحدّثين وفقهائهم، لأنه لم ينكر القياس جملة، بل قال به وقعّد له القواعد، حتى لقد عدل بعض فقهاء العراق عن مذهب أبي حنيفة إلى مذهبه؛ ولعل هذا الموقف ـ وهو تقريبه وجهة النظر بين المدرستين: مدرسة الحجاز ومدرسة العراق، وانتخابه ما رأى الحق في كلتيهما ـ هو أوضح ظاهرة في مدرسة الشافعي. قال الرازي: «إن الناس كانوا قبل الشافعي فريقان: أصحاب الحديث وأصحاب الرأي، أما أصحاب الحديث فكانوا عاجزين عن المناظرة والمجادلة، عاجزين عن تزييف طريق أصحاب الرأي، فما كان يحصل بسببهم قوة في الدين ونصرة الكتاب والسنّة؛ وأما أصحاب الرأي فكان سعيهم وجهدهم مصروفاً إلى تقرير ما استنبطوه برأيهم ورتبوه بفكرهم.. (فجاء الشافعي) وكان عارفاً بالنصوص من القرآن والأخبار، وكان عارفاً بأصول الفقه وشرائط الاستدلال... وكان قوياً في المناظرة والجدل... فرجع عن قول أصحاب الرأي أكثر أنصارهم وأتباعهم»[2].

آثار الشافعي:

من أهم ما وصل إلينا من عمل الشافعي رسالته في أصول الفقه، رواها عنه تلميذه المصري الربيع بن سليمان المرادي، وقد تكلم فيها فيما يحتاج إليه المجتهد إزاء القرآن من العام والخاص، والناسخ والمنسوخ، وتكلم في موقف المجتهد من الحديث، وناسخه ومنسوخه، وما كان فيه من اختلاف وما يقبل منه وما لا يقبل، ثم تكلم في الإجماع، وأن «من قال بما تقول به جماعة المسلمين فقد لزم جماعتهم، ومن خالف ما تقول به جماعة المسلمين فقد خالف جماعتهم»، ثم تكلم في إثبات القياس والاجتهاد، وحيث يجب القياس وحيث لا يجب، ومن له أن يقيس، ومن ليس له، ونَقَد الاستحسان وردَّ على القائلين به؛ وهو بهذا أول من وضع خطة في البحث في أصول الفقه جرى عليه كل من أتى بعده من علماء المذاهب الأخرى؛ قال الرازي: «واعلم أن نسبة الشافعي إلى علم الأصول كنسبة

(1) «الفخر الرازي» ص 148.

(2) 243.

أرسططاليس إلى علم المنطق، وكنسبة الخليل بن أحمد إلى علم العروض، وذلك لأن الناس كانوا قبل أرسططاليس يستدلون ويعترضون بمجرد طباعهم السليمة، لكن (ما) كان عندهم قانون مخلّص في كيفية ترتيب الحدود والبراهين، فلا جرم كانت كلماتهم مشوشة ومضطربة. فإن مجرد الطبع إذا لم يستعن[1] بالقانون الكلي قلما أفلح، فلما رأى أرسططاليس ذلك اعتزل عن الناس مدة مديدة واستخرج علم المنطق، ووضع للخلق بسببه قانوناً كليًّا يرجع إليه في معرفة ترتيب الحدود والبراهين؛ وكذلك الشعراء كانوا قبل الخليل بن أحمد ينظمون أشعاراً، وكان اعتمادهم على مجرد الطبع، فاستخرج الخليل علم العروض فكان ذلك قانوناً كلياً في معرفة مصالح الشعر ومفاسده، فكذلك ـ ها هنا ـ الناس كانوا قبل الإمام الشافعي ﷺ يتكلمون في مسائل أصول الفقه ويستدلون ويعترضون، ولكن ما كان لهم قانون كلي مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة، وفي كيفية معارضاتها وترجيحاتها، فاستنبط الشافعي رحمه الله علم أصول الفقه، ووضع للخلق قانوناً كلياً يرجع إليه في معرفة مراتب أدلة الشرع، فثبت أن نسبة الشافعي إلى علم الشرع كنسبة أرسططاليس إلى علم العقل... واعلم أن الشافعي ﷺ صنف كتاب «**الرسالة**» ببغداد، ولما رجع إلى مصر أعاد تصنيف كتاب «**الرسالة**»، وفي كل واحد منهما علم كثير، والناس وإن أطنبوا بعد ذلك في علم أصول الفقه إلا أن كلهم عيال الشافعي فيه، لأنه هو الذي فتح هذا الباب، والسبق لمن سبق»[2].

نعم روى ابن النديم أن محمد بن الحسن ألّف كتاباً في أصول الفقه[3]، ولكن لم يصل إلينا هذا الكتاب حتى نستطيع أن نقارن بينه وبين رسالة الشافعي، ونعلم ماذا استفاد الشافعي من أصول محمد وماذا اخترع من نفسه؛ وقد كان هناك طريقان أمام مخترع أصول الفقه: **الأول**: أن يضع القواعد التي تعين المجتهد على استنباط الأحكام من مصادر التشريع، وهي الكتاب والسنّة والإجماع والقياس؛ **والثاني**: استخراج القواعد العامة الفقهية لكل باب من أبواب الفقه، ومناقشتها وتطبيق الفروع عليها، فيستنتج ـ مثلاً ـ قواعد البيع العامة، أو قواعد الإيجار، ويحددها ويبين مسلك التطبيق عليها، وكلا الطريقين يصح أن يسمى أصول الفقه، وقد سلك الثاني الفرنج على النحو الذي تراه في أصول الشرائع لبنتام ومن حذا حذوه؛ وقد

---

(1) في «الأصل» (يستغني).

(2) «الرازي» ص 100 وما بعدها، وانظر كذلك البحث القيم الذي كتبه الأستاذ مصطفى عبد الرازق في «الشافعي واضع أصول الفقه».

(3) «الفهرست» ص 204.

اختار الشافعي الطريق الأول، وألهمه ذلك ما كان من الجدل القوي بين المحدّثين والفقهاء من جانب، وفقهاء العراق وفقهاء الحجاز من جانب آخر. فاضطره هذا الخلاف أن يضع القواعد التي رأى أنها تحسمه؛ أضف إلى ذلك أن الطريق الثاني أكثر ما ينمو في التشريع الوضعي الذي يعتمد على النظريات العقلية الطليقة وتعديلها وفق ما يجدّ من نظريات فلسفية وآراء مدنية، على أن هذا الضرب قد اتجه إليه بعض المسلمين بعد كما ترى في الأشباه والنظائر لابن نجيم وإن لم يسر طويلاً.

وليس تعرضه لأصول الفقه مقتصراً على رسالته في الأصول، بل تعرض له أيضاً في مواضع كثيرة من كتاب «**الأم**»، فتعرض ـ مثلاً ـ لمناقشة الفرقة التي تنكر العمل بالأحاديث بتاتاً[1]، وكتب فصلاً في إبطال الاستحسان[2]، فيظهر أن كثيراً من المسائل الفرعية كانت تعرض له فتثير في ذهنه أصولاً متفرقة يفكر فيها ويطيل التفكير، ثم يضع لها القواعد، ثم جرد هذه القواعد وأكملها ورتبها وأخرجها في كتابه «**الرسالة**»؛ وله الفضل خاصة في تنظيم الإجماع والعمل به وما يصلح منه وما لا يصلح، وتنظيم القياس الذي جرى عليه الحنفية، ووضع قواعد له، وتقسيمه أقساماً وتوضيح علله وبيان ما يجوز منه وما لا يجوز.

وقد خطا بكتابه خطوات في الفقه من حيث وضع القواعد للمجتهد وإلزامه الأخذ بها أو بنظائرها، حتى لا يأتي اجتهاده متناقضاً، يوماً يستدل بالعام ويوماً يقول إن دلالته ظنية، ويوماً يستدل بالخاص ويوماً يقول يحتمل أنه خصوصية إلخ، ولا يخفى ما يترتب على وضع هذه المبادىء من انتظام سير الفقه وتوحيد مجاريه، وعدم الاضطراب في التفريع.

الأم:

هو أكبر أثر للشافعي بين أيدينا، وقد ثار الخلاف حديثاً في مصر هل الأم كتاب ألّفه الشافعي أو ألّفه البويطي؟ وأظن أنه لو حدد موضع النزاع في دقة لكان الأمر أسهل حلاً، فليس يستطيع أحد أن يقول إن ما بين دفتي الكتاب الذي بين أيدينا هو من تأليف الشافعي، وأنه عكف على كتابته وتأليفه في هذا الوضع النهائي، وأهم دليل على ذلك أن مطلع كثير من الفصول العبارة الآتية: «أخبرنا الربيع قال: قال الشافعي»، وهي عبارة لا يمكن أن يكتبها الشافعي وهو يؤلف الكتاب، وفي ثنايا الكتاب نجد أخباراً بعدول الشافعي عن هذا الرأي

(1) الأم 7/ 250.

(2) الأم 7/ 267.

كأن يجيء في سير الكلام: «قال الربيع قد رجع الشافعي عن خيار الرؤية وقال لا يجوز خيار الرؤية»[1]؛ ومحال أن تصدر من الشافعي هذه العبارة وأمثالها؛ كما لا يستطيع أحد أن ينكر أن في «**الأم**» مذهب الشافعي بقوله وعبارته، فالظاهر أنها أمالٍ أملاها الشافعي في حلقته كتبها عنه تلاميذه وأدخلوا عليها تعليقات من عندهم، واختلفت روايتهم بعض الاختلاف، والذي بين أيدينا منها رواية الربيع المرادي عن الشافعي.

على كل حال بين أيدينا مجموعة في سبعة أجزاء أَغلبها من كلام الشافعي رواها عنه تلميذه وأدخل فيها بعض تعليقات أفردَها وبَيَّنَها حتى لا تلتبس بكلام الشافعي، ومجموع ذلك هو الذي أطلق عليه كتاب «**الأم**»؛ وقد بوِّب على أبواب الفقه كما فعل مالك في «**الموطأ**»، ولكن فيه فصول في أصول الفقه كما أشرنا إلى ذلك من قبل.

وقد أمليت هذه الأبواب في مصر، والعلماء يقسمون فقه الشافعي إلى مذهبين: قديم وجديد. فأما القديم فهو ما كتبه وقال به في العراق، وأما الجديد فهو ما كتبه وقال به في مصر؛ ذلك أنه لما جاء مصر عدل عن بعض أقوال له كان قالها من قبل، وسببه أنه خالط علماء مصر، وسمع ما صح عندهم من حديث وسمع تلاميذ الليث بن سعد ينقلون عنه آراءه وفقهه، ورأى بعض حالات اجتماعية تخالف تلك التي رآها في الحجاز والعراق، فغير ذلك من فقه الشافعي في بعض أقواله، وأطلق عليه المذهب الجديد.

وفي «**الأم**» مصداق لجميع ما ذكرنا عن الشافعي، فهو فيه فصيح العبارة، قوي الأداء، تشوب عبارته بلاغة البادية وفصاحتها، وقوة القرشية وإيجازها، أَخذ عليه بعض المتعقبين له أشياء عدوها غلطاً كقوله: ماء عذب، وماء مالح بدل ملح، وقوله: الطهور هو المطهِّر، مع أن الطهور هو الطاهر على سبيل المبالغة، وقوله: وليست الأذنان من الوجه فيغسلان بدل فيغسلا إلى أمثال ذلك؛ وهي في الحقيقة ليست أخطاء بل أجازها اللغويون والنحويون. وعلى كل حال فليس يستطيع أن ينكر أحد ما في عبارة الشافعي من دقة وقوة وبلاغة.

وفي الكتاب تظهر قوة الشافعي في الجدل، فأسلوب الكتاب كله تقريباً أسلوب جدلي، حتى ليفترض مجادلاً يجادله فيرد عليه، ثم يعترض فيجيب: فإن قال قائل كذا رددنا عليه بكذا، «قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا في الكلام، قلت: فالذي ذهبتَ إليه محال، لا يجوز في اللسان. قال: وما إحالته وكيف لا يحتمله اللسان؟ قلت إلخ»، وهكذا يسير في

---

(1) الأم 3/ 3.

كثير من المواضع على هذا الحوار السُّقْراطي، مما كان متأثراً فيه بنمط العراقيين وحجاجهم وإكثارهم من «أرأيت»[1].

ثم هو في الكتاب محدّث يكثر من الاستدلالات بالحديث، وهو قَيّاس يكثر من استعمال القياس، فيقول: «وبهذا نأخذ وهو قول الأكثر من أهل الحجاز والأكثر من أهل الآثار بالبلدان»[2]، ويقول: «وقلنا في الكلب بما أمر به رسول الله ﷺ وكان الخنزير إن لم يكن في شر من حاله لم يكن في خير منها، فقلنا به قياساً عليه»[3]، إلى كثير من أمثال ذلك.

ثم هو متأثر بالمصرية أحياناً فإذا أراد أن يمثل بصيغة لوقفية مثّل لذلك بوقف بيت في الفسطاط من مصر[4]، ويتكلم في الطين الذي يعرف بالطين الأرمني والطين الذي يقال له طين البحيرة، وهما مما يدخلان في الأدوية، ويقارن بين الطين الأرمني وطين رآه في الحجاز[5]، ويتكلم في القراطيس (وهي مصرية) ويبين متى يجوز أن تسلف ومتى لا يجوز[6]، ويتكلم في شهادة الشعراء، ومن يجوز شهادته منهم ومن لا يجوز، فيستملي فيما يظهر من حال الشعراء في مصر[7] إلى أمثال ذلك.

وعلى الجملة فالكتاب ثروة كبيرة من حيث دلالته على مناحي الشافعي في الاجتهاد، وعلى فقهه وعلى ما كان من أثر مصر في القول بالمذهب الجديد إلخ.

* * *

وكان للشافعي أصحاب أخذوا عنه وتتلمذوا له، وحفظوا مذهبه، ونشروه، بعضهم في العراق وبعضهم في مصر؛ ومن أشهرهم في مصر البويطي والمزني والربيع المرادي. فالبويطي هو يوسف بن يحيى، والبويطي نسبة إلى بويط قرية من قرى صعيد مصر[8]، وكان أكبرَ أصحاب الشافعي وأعلمهم، وقد خلَفَ الشافعيَّ في رياسة حلقته، وكان في حياته يفتي

---

(1) الأم 3/ 5.

(2) الأم 3/ 3.

(3) الأم 1/ 5.

(4) الأم 3/ 281.

(5) الأم 3/ 103.

(6) الأم 3/ 109.

(7) الأم 6/ 212.

(8) في الصعيد قريتان باسم بويط: إحداهما في الصعيد الأوسط بمديرية أسيوط، والأخرى في الصعيد الأدنى بمديرية بني سويف، وإلى الأخيرة ينتسب عالمنا هذا.

على مذهبه وتتلمذ له كثيرون نشروا مذهب الشافعي، وألف كتابه المختصر اختصر فيه كلام الشافعي. قال ابن عبد البرّ: «وكان ابن أبي الليث الحنفي قاضي مصر يحسده ويعاديه، فأخرجه في وقت المحنة في القرآن فيمن أخرج من أهل مصر إلى بغداد، ولم يخرج من أصحاب الشافعي غيره، وحمل إلى بغداد وحبس فلم يجب إلى ما دعي إليه في القرآن، وقال هو كلام الله غير مخلوق، وحبس ومات في السجن يوم الجمعة قبل الصلاة سنة 231 هـ»[1].

وأما المزني فهو إسماعيل بن يحيى، كان أقدر أصحاب الشافعي على المناظرة والجدل والغوص على المعاني الدقيقة، وقد كان يخالف الشافعي في بعض أقواله، فيقول بعد أن يحكي كلام الشافعي في مسألة: «ليس هذا عندي بشيء»[2].

ويظهر أنه امتحن في مسألة خلق القرآن فقال كلاماً نجا به من الاضطهاد، فشنع عليه أعداؤه من المصريين حتى قلّ الناس في حلقته، ثم زال ما في نفوسهم منه وعظمت حلقته حتى أخذت أكثر الجامع، وهو أكثر من دوَّن فقه الشافعي، وألف فيه الكتب الكثيرة، منها المختصر المطبوع على هامش الأم، وانتشرت كتبه ومختصراته في الأقطار فخدمت مذهب الشافعي، مات سنة 264 هـ.

وأما الربيع المرادي مولى قبيلة مراد، فكان مؤذناً بمسجد عمرو بالفسطاط، وربما كان أبطأ تلاميذ الشافعي فهماً، وقيل كانت فيه سلامة صدر وغفلة[3] ولكنه ثقة صادق فيما يرويه، حتى لو تعارضت روايته مع رواية المزني فأصحاب الشافعي يقدمون روايته، وقد حمل عن الشافعي الكثير من علمه، والنسخة المطبوعة من الأم روايته، مات سنة 270 هـ.

وعلى الجملة فقد كان البويطي أفقه، والمزني أفصح وأمهر وأذكى، والمرادي أروى ولكل فضل.

ومما يلاحظ أن أصحاب الشافعي لم يكونوا يخالفونه كثيراً، كما كان أصحاب أبي حنيفة يخالفونه، فالمسائل التي خالف فيها أصحاب الشافعي إمامهم تكاد تكون معدودة وكثير منها تخريج على أصوله، وهذا بخلاف أصحاب أبي حنيفة، فقد خالفه أبو يوسف ومحمد

---

(1) «الانتقاء» 64.

(2) «طبقات الشافعية» 1/ 243.

(3) «الطبقات» 1/ 260 ـ وابن عبد البرّ 112.

وزفر في الأصول والفروع، وهذا يرجع ـ فيما أرى ـ إلى سببين: **الأول: أن مذهب أبي حنيفة لم يقيده أبو حنيفة، وإنما قيده ورتبه أصحابه، وله العذر في ذلك فقد أزهر أبو حنيفة قبيل عصر التدوين، وكان السابق والمبتكر في صبغ الفقه صبغته الجديدة، وترك لتلاميذه تدوينه، وهذا يجعل أصحابه في حل من المخالفة عند مقارنة المسائل بعضها ببعض، وتطبيقها على الأصول، **والسبب الثاني**: أن مذهب أبي حنيفة ـ كما علمنا ـ أميل إلى الرأي من مذهب الشافعي، والرأي يمنح أصحابه حرية لا تكون لأصحاب الحديث ومن نحا منحاهم ومن قرب منهم.

* * *

ويطول بنا القول على هذا النمط في ترجمة أصحاب المذاهب الثلاثة عشر الذين عددناهم قبل، ويحتاج ذلك إلى كتاب مستقل، فنكتفي بهؤلاء الذين ذكرنا إذ كانوا يمثلون المناحي المختلفة في التشريع، ولكن لا بأس من أن نلم إلماماً خفيفاً ببعض من كان لهم أثر كبير أو لون مختلف في الفقه فمنهم:

أحمد بن حنبل:

وهو أحمد بن محمد بن حنبل؛ عربي الأصل من شيبان، وأصله من مرو، ولد ونشأ ببغداد سنة 164 هـ، ورحل إلى الكوفة والبصرة ومكة والمدينة والشام واليمن والجزيرة في جمع الحديث؛ وقد صحب الشافعي وأخذ عنه، والشافعية يعدونه شافعياً، ولكنه في الواقع يستقل عنه. وقد امتحن في مسألة خلق القرآن فضرب وحبس، وظل على قوله بأن القرآن غير مخلوق، وصبر على ما لحقه من أذى، فكان ذلك مما زاده رفعة في نظر الناس، وكان ضربه وحبسه سنة 220 هـ في خلافة الواثق، فلما جاء المتوكل أفرج عنه لما ألغى القول بخلق القرآن كما سيجيء الكلام في هذه المسألة تفصيلاً إن شاء الله، وتوفي ببغداد سنة 241 هـ.

ولا خلاف في عده من كبار المحدّثين، ولكن الخلاف في عده من الفقهاء؛ فابن جرير الطبري لم يعدّ مذهبه في الخلاف بين الفقهاء، وكان يقول إنما هو رجل حديث لا رجل فقه، وثارت عليه الحنابلة من أجل ذلك، ولم يذكره ابن قتيبة في كتابه «المعارف» بين الفقهاء، وذكره المقدسي في المحدّثين لا في الفقهاء، واقتصر ابن عبد البرّ في كتابه الانتقاء على الأئمة الثلاثة، أبي حنيفة ومالك والشافعي، وخالفهم في ذلك غيرهم وخاصة المتأخرين.

والواقع أن فقهه أكثر ما يبنى على الحديث، فإذا وَجَد حديثاً صحيحاً لم يلتفت إلى غيره، وإذا وجد فتوى من الصحابة عمل بها، وإذا وجد فتاوى لهم تخير أقربها إلى الكتاب

والسنّة، وأحياناً يختلف الصحابة في المسألة على قولين، فيروى عن ابن حنبل في المسألة روايتان، وإذا وجد حديثاً مرسلاً أو ضعيفاً رجحه على القياس، ولا يستعمل القياس إلا عند الضرورة القصوى، ويكره الفتوى في مسألة ليس فيها أثر[1]، ولم يضع ابن حنبل كتباً في الفقه على نمط خاص به، وكل ما روي له في الفقه مسائل سئل عنها فأفتى فيها، وإنما رتب المذهب وبوبه ودوّنه أتباعه.

فإن نحن نظرنا من ناحية النظريات القانونية ونظمها ورقيها، وجدنا ابن حنبل أكبر أثراً في الحديث منه في الفقه.

وممن له لون خاص في التشريع داود بن علي الأصبهاني، المعروف بداود الظاهري؛ ولد بالكوفة نحو سنة 200 هـ، ونشأ ببغداد وتوفي بها سنة 270 هـ، درس مذهب الشافعي وتعصب له وألف في مناقبه، ثم استقل بمذهب يعرف بمذهب الظاهرية، تبعه كثير من الناس خصوصاً في فارس والأندلس.

وموقفه في الفقه موقف النقيض من الحنفية، ينكر القياس، ويرى أن في القرآن والحديث وعموماتهما ما يكفي لبيان الأحكام، فهو يتمسك بظاهر الكتاب والسنّة، ومن هذا اشتق اسم الظاهرية، ويرى أن القول بالقياس تشريع عقلي، والدين إلهي، ولو كان الدين بالعقل لجرت أحكام على خلاف ما أتى به الكتاب والسنّة، فوجب أن نتقيد بهما بل بظاهرهما ولا نبيح القياس إلا إذا ورد نص بتحريم أو تحليل وبُيّن فيه علته، فحينئذٍ يجوز لنا أن نشرك في الحكم الأشياء التي لم ينص عليها ولكن تتحد في العلة؛ أما إذا لم ينص على العلة، فليس للمجتهد أن يقول بها من عنده ثم يقيس عليها، فالله تعالى يقول: ﴿وَمَا ٱخۡتَلَفۡتُمۡ فِيهِ مِن شَيۡءٖ فَحُكۡمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِۚ﴾ [الشورى: 10] ولم يقل إلى الرأي والقياس. وقد هاجم القياسيين، وبين ما ألجأهم إليه القياس من خطأ في الأحكام، وأداه هذا المنحى إلى مخالفة المذاهب الأخرى في كثير من المسائل.

وعلى الجملة فقد كان مجال التشريع عندهم أضيق من غيرهم، لأن أكبر منحى للاجتهاد هو القياس وقد أنكروه. كذلك مما لا يسعنا إغفاله ما للشيعة والخوارج من فقه، وستتكلم في فقههما عند الكلام في عقائدهما إن شاء الله.

* * *

وبعدُ، فنستطيع بعد هذا الاستعراض للتشريع ومناحيه المختلفة أن نسجل النتائج الآتية:

---

(1) انظر: «تاريخ الفقه» للحجوي 3/ 26، و «أعلام الموقعين» 3/ 136.

1 ـ كان هذا العصر الذي نؤرخه أكثر عصور الإسلام نشاطاً في التشريع وأكثر عدداً من الفقهاء المجتهدين، كل ما كان فيه من وئام وخصام سبَّبَ صهر المسائل الفقهية، والجد في تجريدها وتصفيتها، وكان العلماء أحراراً في مناحيهم ونزعاتهم واجتهادهم، لا تتدخل سلطة فيما بينهم من خصام ونزاع، ولا تحجر على حريتهم في الاجتهاد والتفكير ما داموا بعيدين عن مسائل الخلافة وما إليها، فلهم أن يجتهدوا في غيرها ما شاؤوا، ولهم أن يستنتجوا الأحكام من الكتاب والسنّة أو القياس ما شاؤوا، لا تتعرض لمن وسع على نفسه فاستعمل الرأي إلى غاية مداه، كما لا تتعرض لمن ضيق على نفسه فالتزم الأحكام من الكتاب والسنّة وحدهما؛ ولم تلتزم الحكومة قانوناً بعينه تفرضه على الدولة كلها، ولا مذهباً معيناً تفرضه على الأمصار فرضاً، بل اختارت القضاة من مناحٍ مختلفة في الاجتهاد، وتركت لهم الحرية في الأحكام على حسب اجتهادهم، فربما حكم في المسألة بحكمين مختلفين في مصرين مختلفين، بل ربما حكم بحكمين مختلفين في بلد واحد إذا كان لها قاضيان، كما ذكر ابن المقفع، ولم تتدخل الحكومة في حسم الخلاف وتوحيد القضاء ولا في عاصمتها نفسها. وأما من عدا القضاة من الفقهاء المجتهدين فحريتهم في التشريع أظهر.

وكما كثر الفقهاء والمشرعون وكثر اجتهادهم، كثرت المسائل القانونية، وأحكام الجزئيات كثرة لا يقاس بها ما كانت عليه قبل هذا العصر، ففرعت الفروع، وفرضت الفروض، ووضع لها الأحكام، وعرضت كل العادات والتقاليد والعرف في الأمصار المختلفة من عراق وحجاز وشام ومصر على الفقه، وواجهها الفقهاء وشرعوا لها الأحكام، أو أقروها على ما هي عليه إذا لم تصطدم بنص، وتوسعوا في بابي الإجماع والقياس، حتى دخلت منهما العادات العراقية والشامية والمصرية، وأقرت على ما هي عليه أحياناً، وعدلت إذا خالفت أصول الإسلام وأصبحت جزءاً من الفقه الإسلامي.

ذلك بأنهم جعلوا العرف أساساً من أسس التشريع، واستندوا في ذلك على حديث «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن»[1]، وجاء في المبسوط: «الثابت بالعرف كالثابت بالنص»، وقسموا العرف إلى قسمين: عرف عملي كتعارف قوم صرف الفضة بالفضة، وعرف قولي كتعارفهم إطلاق لفظ على معنى بحيث لا يتبادر عند سماعه غيره، وكلا المعنيين أخذ به

---

(1) قال العلائي: «لم أجده مرفوعاً في شيء من كتب الحديث أصلاً ولا بسند ضعيف بعد طول البحث وكثرة الكشف والسؤال، وإنما هو من قول عبد الله بن مسعود موقوفاً عليه، أخرجه الإمام أحمد في مسنده.

الفقهاء، فأجازوا كثيراً من المعاملات لجريان العرف بها، وحملوا في كثير من الأحيان ألفاظ الوقف والطلاق والأيْمَان على ما جرى العرف في تفسيرها؛ فدخل الفقه من هذا الباب كثير من العادات المستعملة في الأمصار. مثال ذلك «الاستصناع» وهو أن يقول شخص لرجل من أهل الصنائع: اصنع لي الشيء الفلاني، ويصفه، بثمن قدره كذا، فقد أجازه الحنفية لجريان العرف به مع ورود النص في النهي عن بيع ما ليس عند الإنسان، فخصصوا النص بالعرف، وأجاز مشايخ بلخ أن يدفع الرجل للحائك غزلاً على أن ينسجه بالثلث، وقالوا: إن هذا إجارة صحيحة لتعامل أهل بلدهم بها «والتعامل حجة يترك به القياس ويُخص به الأثر»[1]، إلى كثير من أمثال ذلك، وقد اشترطوا في المجتهد معرفة عادات الناس «لأن كثيراً من الأحكام تختلف باختلاف الزمان لتغير العرف» ومن ذلك ما روى الكَرْدَرِي في المناقب أن محمد بن الحسن «كان يذهب إلى الصباغين ويسأل عن معاملتهم وما يديرونها فيما بينهم».
وكتب الفقه مملوءة بمسائل الخلاف بين الأئمة مما كان سببه اختلاف العرف في أمصار الأئمة أو زمانهم؛ وكل الذي أريد أن أذكره هنا أنه من هذا الطريق ـ طريق العرف والعادات ـ دخل كثير من عادات الأمم ودُوِّن في الفقه، وكان أئمة كل مصر يستعرضون ما عندهم من عادات فيعرضونها على قواعد الإسلام فما لم يخالف منها نصاً صريحاً أجازوه، بل أحياناً يجيزونه ويخصصون النص كما رأيت. ومن أمثلة ذلك أيضاً إجازة بعضهم بيع ثمار البستان إذا كان بعضها قد خرج وبعضها لم يخرج، لأن العرف جرى بذلك، وقال شمس الأئمة: أستحسن ذلك لتعامل الناس فإنهم تعاملوا بيع ثمار الكَرْم بهذه الصفة، ولهم في ذلك عادة ظاهرة، وفي نزع الناس من عاداتهم حرج»[2]، مع أن هذا أيضاً ينطبق عليه أنه بيع الإنسان ما ليس عنده، وهو ما نهي عنه، لأن الثمار التي تتلاحق ليست موجودة كلها، فخصصوا النص أيضاً بالعرف. وأفتوا فيما يدخل في المبيع تبعاً وما لا يدخل بعرف كل بلد، فقالوا إن السلّم المنفصل يدخل في بيع البيت في القاهرة لأن بيوتهم طبقات لا ينتفع بها إلا به، ولا يدخل في البلاد التي بيوتها طبقة واحدة إلخ.

وقد كان لكل أمة عرف وعادات في بيعها وشرائها وفي لغتها، ودلالة ألفاظها على معانيها، وفي الزواج وما يكون جهازاً وما لا يكون، وفي الأراضي هل يدفع العشر المؤجر أو المستأجر إلخ، وكل هذه العادات عرضت على الأئمة فأدخلوها في الفقه وكانت من أكبر

(1) «رسائل ابن عابدين» 2/ 116.
(2) «الرسائل» 2/ 140.

مصادره، لأن كثيراً من عادات الأمم لم تعرف في عهد النبي ﷺ فلم يرد فيها نص من كتاب ولا سنّة، ورجوع الناس عن عاداتهم التي جروا عليها أجيالاً ليس بالأمر الهين، لذلك أجاز الفقهاء الكثير منها وأقروها وعدُّوها إسلامية، وكان هذا سبباً من أسباب تضخم الفقه.

2 ـ كان المسلمون قبل هذا العصر، وفي أول هذا العصر لا ينحازون إلى مذاهب، بل المسلم أحد رجلين، إما عالم مجتهد فهو يدرس ويجتهد لنفسه في تعرّف الأحكام ويعلم ذلك لتلاميذه، وإما عامي أو شبه عامي إذا عرضت له مسألة استفتى فيها من صادفه من المجتهدين كائناً من كان فيعمل بما يفتيه، والمجتهدون كثيرون مختلفون، فلما تقدم الزمن في العصر العباسي رأينا المذاهب تتبلور، ولكنها مع تبلورها كثيرة، اشتهر منها ثلاثة عشر مذهباً أو يزيد، ورأينا الكتب توضع في كل مذهب، ورأينا الناس ينحازون إلى هذه المذاهب، ثم رأينا بعض المذاهب يقدر لها الانقراض فيفنى أصحابها، أو يقل أتباعها، وبعضها يقدر له البقاء والنماء، حتى يصبح بعد عصرنا هذا، والمذاهب أربعة فقط: حنفي ومالكي وشافعي وحنبلي، هذا عدا الشيعة والخوارج، وإذا بالناس ينحازون إلى هذه المذاهب لا إلى غيرها، وتنقسم البلادَ هذه المذاهب، فيسود كل مذهب قطراً، وتقل بجانبه المذاهب الأخرى (كما سيأتي بيانه في حينه)، وإذا عرض لعامي أمر استفتى فيه علماء مذهبه غالباً، وتعبَّدَ عليه في الصلاة والزكاة والصيام والحج، وسار في الزواج والطلاق على مذهب إمامه.

3 ـ إذا تتبعنا ما كان بين مدرسة الرأي ومدرسة القياس، ونظرنا إلى الفقهاء من حيث مقدار حريتهم في الرأي، وأردنا أن نضع لهم قائمة تبين درجتهم في ذلك، وجدنا أن أول القائمة طائفة رأت عدم العمل بالحديث والاكتفاء بالقرآن، قالوا: لأنكم تروون الحديث عن رجل عن آخر، وليس أحد إلا وهو عرضة للخطأ أو النسيان، فلسنا نقبل منها شيئاً إذ كانت عرضة للوهم، ولا نقبل إلا كتاب الله الذي لا يسع أحداً الشك في حرف منه[1]، وقد حكى الشافعي في الأم عنهم أنهم انقسموا قسمين، قسم قالوا: ما لم يكن فيه كتاب الله فليس على أحد فيه فرض، وقسم قالوا: يقبل الحديث إذا كان فيه قرآن[2].

ومثل هؤلاء القوم يصح أن يوضعوا في أعلى قائمة الحرية إذا كان مذهبهم أن نلتزم فقط ما جاء في القرآن، أما ما عداه فنعمل فيه بالرأي والعدالة، وهذا هو الأقرب من قولهم،

(1) انظر: حكاية هذا المذهب في «الأم» 7/ 250 وما بعدها.

(2) الأم 7/ 252.

كما يصح أن يوضعوا في أسفل القائمة حتى بعد الظاهرية إن قالوا لا نعمل إلا بما ورد في كتاب الله، ومما يؤسف له أنا لم نجد نصاً صريحاً يعين اتجاه مذهبهم فإن كانوا قد ذهبوا إلى الاتجاه الأول كانوا ـ من غير شك ـ أكثر الفقهاء حرية لأنهم لا يلتزمون إلا ما ورد في الكتاب من أحكام، أما ما عدا ذلك فهم أحرار في استعمال الرأي فيه؛ كما أن مما يؤسف له أنا لا نعلم لذلك زعيماً دعا إلى هذا الرأي ووضع له قواعده وأصوله وفرع عليه، بل لم يسم الشافعي في الأم اسم من ذهب هذا المذهب.

يلي هؤلاء ـ إن كان مذهبهم كما فسرنا ـ مذهب أبي حنيفة، فقد قيد الحديث الذي يعمل به وضيق دائرته ووسع القياس، ثم الشافعي فقد وسّع الحديث وقلّل دائرة القياس، ثم مالك فلم يتوسع في القياس كما توسع الشافعي، ثم أحمد بن حنبل فقد أبى استعمال القياس إلا عند الضرورة القصوى، وفضل عليه الحديث الضعيف، ثم داود الظاهري فقد أنكر القياس إلا ما نص فيه على العلة.

والذي يستعرض هذه الآراء يرى أن دائرة الحرية التي كان يسبح فيها مذهب أبي حنيفة أخذت في الضيق، حتى أن تلاميذه أنفسهم كأبي يوسف ومحمد كانا من عوامل هذا التضييق، فقد أخذا من مدرسة الحجاز حديثاً كثيراً عدّلا به مذهب أبي حنيفة وخالفا به شيخهما، ولئن أثر مذهب أبي حنيفة في المذاهب الأخرى من ناحية الرأي والقياس، فقد كان تأثير مدرسة الحديث في مذهب أبي حنيفة أقوى وأكثر. لو فكر مفكر في ذلك العصر ربما توقع غلبة مذهب أبي حنيفة وسيادته على مذهب الحديث لتأييد الحكومة العباسية له بعض الشيء، ولغلبة مذهب الاعتزال نحو خمسين عاماً ختمت ببدء خلافة المتوكل، ومذهب الاعتزال هو القائل بالتحسين والتقبيح العقليين، ولظهور الفلسفة في العراق وهي أدعى إلى الحرية الفكرية، ولكن مع كل هذا كانت الغلبة في الفقه لمدرسة الحديث، والسبب في هذا ـ على ما يظهر ـ أن قوة المحدّثين كانت أكبر وجمهور المسلمين كان لهم أنصر، وأن حركة الاعتزال وحركة الفلسفة كانتا حركتين أرستقراطيتين يعتنقهما في الغالب أرستقراطية الشعب لا جمهوره، ولذلك هوجم القول بخلق القرآن الذي قال به المعتزلة هجوماً عنيفاً من الشعب، ورفع جمهور الناس الذين يقفون في وجهه ويتحرجون من القول به ويتحملون العذاب في سبيله إلى درجة عليا إلى أن قضي عليه، وكذلك هوجمت الفلسفة من الشعب، ولم ينفع كثيراً تأييد الحكومة العباسية مذهب أبي حنيفة بعض الشيء، لأن أكبر هذا التأييد مصدره وجود أبي يوسف على رأس القضاة، وأبو يوسف نفسه كما رأينا كان من عوامل إدخال الحديث

الكثير في فقه أبي حنيفة وتعديله. لهذا كله ضاقت دائرة الرأي والقياس واتسعت دائرة الحديث، يضاف إلى ذلك أيضاً أن المحدّثين قد نشطوا نشاطاً كثيراً في هذا العصر، فجمعوا الأحاديث المتفرقة في الأمصار المختلفة صحيحها وضعيفها، وكثير من هذه الأحاديث تتعلق بالأحكام، فاضطر الفقهاء أمام هذه الأحاديث وأمام قوة المحدّثين أن يخضعوا أنفسهم للحديث، ولهذا نرى كتب الفقه حتى كتب الحنفية تستدل عِلى أكثر الأحكام بالحديث، وإن كان بعضها ضعيفاً، ونرى أن الفروق بين المدارس المختلفة قلّت، فلم تعد بين تلاميذ أبي حنيفة والشافعي ومالك فروق كالتي كانت بين مالك وأبي حنيفة أنفسهما، حتى ليظن الظان لأوّل وهلة أن منحى التشريع عند الجميع واحد، ولم يكن ذلك صحيحاً عند تأسيس هذه المدارس، وإنما أظهره بهذا المظهر شيء واحد: هو «غلبة رجال الحديث».

الفصل السادس

اللغة والأدب والنحو

كان العرب يسكنون الجزيرة وما حولها، وكانوا ـ كما أسلفنا ـ يعيشون قبائل، وكانت هذه القبائل تختلف في لغتها.

وهذا الخلاف قد يكون خلاف كلمات، فقبيلة تستعمل البُرّ، وقبيلة تستعمل القمح، وحِمْيَر تستعمل كلمة «القَيْل» لما يستعمل فيه العدنانيون «المَلِك» وهكذا.

وقد تكون الكلمة واحدة ولكن القبائل تستعملها في معانٍ مختلفة، كمادة الوثب، فالحجازيون يستعملونها في معنى ظَفَر، واليمانيون يستعملونها استعمالاً مضاداً فيقولون ثب أي اقعد؛ ومن ذلك ما روي عن «مَوْأَلَة» أن عامر بن الطفيل قدم على رسول الله ﷺ فوثبه وسادة، يريد فرشها له وأجلسه عليها، والوثاب الفراش بلغة حمير، وهم يسمون المَلِكَ مَوْثَبَان ـ يريدون أنه يطيل الجلوس، ولا يغزو ـ ويروون أن حجازياً خاطبه ملك حميري بثِبْ فقفز، وإنما كان يريد الملك اقعد، فقال الملك إذ ذاك: «من دخل ظَفَارِ حَمّر»؛ وظفار مدينة يمنية، أي من دخل ظفار فليتعلم الحميرية»[1].

وقد يكون الاختلاف في الحركات، فبعض القبائل كقريش تفتح حرف المضارعة، فيقولون: «نَسْتعين» وبعضها كأسد تكسرها، فتقول: نِستعين.

وكذلك هناك أنواع عديدة من الاختلافات فبعض القبائل تقول: أولئك وبعضها تقول: أُلَالِكَ؛ وبعضهم يقول: استحيَيْتُ، وبعضهم يقول: استَحَيْتُ، وبعضهم يقول: مستهزِئون، وبعضهم يقول: مستهْزُون؛ وبعضهم يُميل في قَضَى ورَمَى ونحوهما، وبعضهم لا يُميل؛ وبعضهم: يقولون: ما زيد قائم، وبعضهم ما زيد قائماً؛ وبعضهم يقولون: هلمّوا إلينا، وبعضهم يقول للجمع والمفرد والمثنى هلمّ إلينا؛ وبعضهم يقول: «صاعقة»، وبعضهم يقول فيها: «صاقعة»؛ وبعضهم يقول: هذه البقر وهذه النخل، وبعضهم يقول: هذا البقر وهذا النخل. إلى كثير من أمثال ذلك.

(1) «الصاحبي» 22.

وهذا الخلاف بين القبائل قد يعظم ويشتد، كالخلاف بين القبائل العدنانية في الحجاز والقحطانية في اليمن، فقد كانوا يختلفون في المفردات والتراكيب حتى قال أبو عمرو بن العلاء: «ما لسان حمير وأقاصي اليمن بلساننا ولا عربيتهم بعربيتنا». وقال ابن جني: «لسنا نشك في بُعْد لغة حمير ونحوها عن لغة ابني نزار.. دخلت يوماً على أبي عليّ فقال لي: أين أنت؟ أنا أطلبك، قلت: وما ذلك؟ قال: فما تقول فيما جاء عنهم (عن العرب) من حَوْرِيت[1]؟ فخضنا معاً فلم نَحل بطائل منه فقال: هو من لغة اليمن ومخالفٌ للغة ابني نزار، فلا ينكر أن يجيء مخالفاً لأمثلتهم»[2]، وقد يكون الاختلاف يسيراً كالخلاف بين قبيلتين متجاورتين من أصل واحد.

كان لهذا الخلاف نتائج: منها اختلاف القراءات في القرآن، فإنها تليت حسب اختلاف العرب في لغاتهم ولهجاتهم. روي عن ابن عباس قال: «نزل القرآن على سبع لغات، منها خمس بلغة العجز من هوازن، وهم الذين يقال لهم عليا هوازن، وهم خمس قبائل أو أربع، منها سعد بن بكر، وجشم بن بكر ونصر بن معاوية، وثقيف»[3]. فقراءات القرآن يمكن دراستها من هذه الناحية؛ ناحية أنها تمثل بعض لغات قبائل العرب ولهجاتها.

وكان هذا الاختلاف أيضاً أهم الأسباب في كثرة المترادفات في اللغة العربية، فإحدى القبائل تضع اسماً لشيء، وتضع قبيلة أخرى اسماً آخر، وقد وردت أدلة على ذلك فقالوا: ـ مثلاً ـ إن السَّكّر اسمه المِبْرَت بلغة اليمن.

ولهذا كثرت المترادفات كثرة غريبة، فقالوا: إن للعسل ثمانين اسماً، وللسيف خمسين اسماً، حتى ألف صاحب القاموس كتاباً سماه «الروض المسلوف، فيما له اسمان إلى ألوف»[4]، وكان لكثرة هذه المترادفات فوائد ومضار، فقد مكنت الشعراء من أن ينظموا عليها قصائدهم الطويلة مع التزام الروِيّ والقافية، وما كان ذلك يسهل لولا المترادفات؛ كما أنها كانت أداة جيدة لبلاغة الكتّاب وفصاحة الفصحاء، فقد استطاعوا أَن يتخيروا من الألفاظ المترادفة ما يناسب السجع أحياناً والترصيع أحياناً، كما استطاعوا أن يتخيروا أقوى الكلمات

(1) قال في «القاموس»: حوريت اسم موضع ولا نظير له ا هـ، ويريد أبو علي البحث في وزنها فإنه غريب.
(2) «الخصائص» لابن جني 1/ 392.
(3) «المزهر» 1/ 104.
(4) انظر: «المزهر» 1/ 194 وما بعدها.

لأقوى المواقف، وألْين الكلمات لألْين المواقف وهكذا؛ ولكنها من ناحية أخرى ضخّمت اللغة ضخامة فوق الحد، وجعلت الإلمام بها مستحيلاً، وحتى زحمت المترادفات الكثيرة المكان الذي نحتاجه لمعانٍ ومدلولات لا نجد لها كلمة واحدة؛ وقد كان لكل قبيلة عذرها، فليس لها للدلالة على الشيء الواحد إلا كلمة أو كلمتان تؤدي بها أغراضها، فلما جاء الجامعون للغة جمعوا كل الكلمات لكل القبائل أو أكثرها وقدموها إلينا لاستعمالها، وفي التضخم ضرر كالهزال.

* * *

لم تكن هذه القبائل العربية في درجة واحدة من الفصاحة، فقد اشتهر بعضها بأنه أفصح من بعض، ولم تكن في درجة واحدة من السلامة، فقد سلمت بعض القبائل وحافظت على عربيتها لبعد مكانها عن الاختلاط والفساد، ولذلك لما جاء العلماء يروون اللغة تحروا، وفضلوا بعضاً على بعض، فاستبعدوا لغة حمير لأنها تكاد تكون لغة وحدها مخالفة للغة مضر، ولأنهم خالطوا الحبشة وخالطوا اليهود وخالطوا الفرس فتأشّبَت لغتهم، ولم يأخذوا عن القبائل التي كانت تسكن التخوم لمجاورتهم لمصر والشام وفارس والهند، ولهذا لم يأخذوا عن لخم وجذام وقضاعة وغسان وتغلب، ولم يأخذوا عن بني حنيفة وسكان اليمامة وثقيف وأهل الطائف لمخالطتهم تجار اليمن المقيمين عندهم، ولم يأخذوا عن الحضريين لفساد لغتهم.

وقالوا: «إن الذين عنهم نقلت اللغة العربية وبهم اقتدِي، وعنهم أخذ اللسان العربي من بين قبائل العرب هم: قيس وتميم وأسد ثم هذيل، وبعض كنانة وبعض الطائيين، ولم يؤخذ عن غيرهم من سائر قبائلهم»[1]، وقال أبو عمرو بن العلاء: «أفصح العرب عليا هوازن وسفلى تميم»[2]. والسبب في هذا ما ذكرت من أنهم كانوا يختارون من العرب ما بقوا على

---

(1) انظر: «المزهر» 1/ 104 و 105.

(2) هوازن قبيلة مضرية كبيرة، أشهر فروعها: ثقيف في الطائف قرب مكة، وعامر بن صعصعة، وجشم، وسعد بن بكر ـ التي منها حليمة مرضعة النبي ـ وهلال؛ وكانوا منتشرين في جنوبي نجد وفي شرقي الحجاز قريباً من مكة.

وأما تميم فقبيلة مضرية أيضاً، قال ابن خلدون: «كانت منازلهم بأرض نجد دائرة من هناك على البصرة واليمامة وامتدت إلى العذيب من أرض الكوفة» وكان منهم شعراء كثيرون ففي الجاهلية أوس ابن حجر، وسلامة بن جندل، وعبدة بن الطبيب؛ وفي الإسلام جرير والفرزدق، والراجزان المشهوران: العجاج وابنه رؤبة.

عربيتهم، ولم يفسدها اختلاطهم بغيرهم، وقد عقد ابن جني باباً «في ترك الأخذ عن أهل المدر كما أخذ عن أهل الوبر» وقال: «إن علة ذلك ما عَرض للغات الحاضرة وأهل المدر من الاختلال والفساد والخطل، ولو علم أن أهل مدينة باقون على فصاحتهم، ولم يعترض شيء من الفساد للغتهم لوجب الأخذ عنهم كما يؤخذ عن أهل الوبر، وكذلك لو فشا في أهل الوبر ما شاع في لغة أهل المدر من اضطراب الألسنة وخبالها، وانتقاص عادة الفصاحة وانتشارها، لوجب رفض لغتها، وترك تَلَقي ما يرد عنها»[1].

هذا وقد عدُّوا قريشاً أفصح العرب، وقالوا: «أجمع علماؤنا بكلام العرب والرواة لأشعارهم، والعلماء بلغاتهم وأيامهم ومحالهم أن قريشاً أفصح العرب ألسنة، وأصفاهم لغة».

وقد شك بعضهم في هذا القول، لأن قريشاً كانت تسكن مكة وما حولها وهم من أهل المدر، وقريش تجار، والتجارة تفسد اللغة، وكان هذا مما عيب على اليمن من ناحية لغتهم؛ ولأن رسول الله نشأ في بني سعد بن بكر بن هوازن واسْتُرْضِع فيهم، فتعلّمَ الفصاحة منهم، وأن كثيراً من غلمان قريش في عهد محمد ﷺ كان يُرْسَل إلى بني سعد لتعلم اللغة والفصاحة، ومن أجل هذا ظنوا أن هذا الرأي موضوع لإعلاء شأن قريش في اللغة لأن رسول الله منهم[2].

والذي يظهر لي أن سلامة اللغة من دخول الدخيل فيها أمر غير الفصاحة، وأن سلامة اللغة كانت في بني سعد خيراً مما هي في قريش لأنهم أهل وبر، وأبعد عن التجارة وعن الاختلاط بالناس، وعلى العكس من ذلك قريش فهم أهل مدر، وكثير منهم كان يرحل إلى الشام ومصر وغيرهما ويتاجر مع أهلها، ويسمع لغتهم، فهم من ناحية سلامة اللغة ينطبق عليهم ما انطبق على غيرهم ممن خالط الأمم الأخرى، ولكنهم من ناحية الفصاحة فصحاء، وأعني بالفصاحة قوة التعبير عما في نفوسهم، وقد اشتهروا بذلك أيضاً في الإسلام، يضاف إلى هذه الفصاحة ما حكي عنهم من رقة ألسنتهم، وحسن اختيارهم للألفاظ، فكانوا إذا أتتهم الوفود من العرب للأسواق أو للحج تخيروا من كلامهم وأشعارهم ولغاتهم، وربما كان أدق تعبير في هذا ما ذكره الفارابي في أول كتابه المسمى بالألفاظ والحروف، إذ قال: «كانت

(1) «الخصائص» 1/ 405.

(2) انظر: «مقدمة القاموس» «لين Lane».

قريش أجود العرب انتقاء للأفصح من الألفاظ، وأسهلها على اللسان عند النطق، وأحسنها مسموعاً، وأبينها إبانة عما في النفس»[1]. فإذا امتازت قريش بالفصاحة فقد امتازت بنو سعد بسلامة اللغة، وقد جمع للنبي ﷺ الأمران، ففي الحديث: «أنا أفصح العرب بيد أني من قريش، وأني نشأت في بني سعد بن بكر».

كانت جزيرة العرب قبل الإسلام قليلة الاتصال بمن حولها وبما حولها! وخاصة سكان أواسط الجزيرة، فلما جاء الإسلام وفتحت الفتوح، كان لذلك آثار في اللغة متعاكسة، فمن ناحية: انتشرت اللغة العربية في البلاد المفتوحة، في مصر والشام والعراق وفارس والسند، وأخذ أهل هذه الأمصار يتكلمون العربية شيئاً فشيئاً حتى غلبت ما عداها، فكسبت اللغة من المتكلمين بها أضعاف من كان يتكلم بها من عرب الجزيرة.

واستفادت أيضاً أن كل مصرٍ من هذه الأمصار غذّى اللغة العربية بكلمات لم تكن تعرفها، فنباتات كل مصرٍ وحيواناته وملابسه ونحو ذلك مما لم يكن للعرب به علم قد أخذه العرب وأدخلوه في لغتهم، وأخضعوه لأحكامها، نعم إن العرب قد لجأوا إلى التعريب حتى في الجاهلية، فاستعمل الأعشى كلمة: «شهنشاه» أي ملك الملوك، واستعمل امرؤ القيس: «السَّجَنْجَل» وهي المرآة، وكان التجار منهم يجلبون الرياش والأثاث والثياب، وصنوف البقول، وأنواع الماعون، ويجلبون أسماءها معها.

وجاء القرآن فاستعمل كلمات معربة مثل: زنجبيل وسِجِلّ وسِجين وسلسبيل إلخ. وجاء في الحديث بعض كلمات أجنبية عربت كذلك كقوله ﷺ: «فإن توليْتَ فإنما عليك إثم الأرِيسِين» والأرِيسُ والأرِّيسُ في لغة أهل الشام الأكار، وهو الفلاح أو الحارث. ولكن كثر ذلك بعد الإسلام والفتح، فأخذ العرب الفاتحون من الفرس أسماء نباتاتها وحيوانها، وماعونها إلخ؛ وفعلوا كذلك في العراق والشام ومصر، فمن الحيوان: جاموس وبط وبرذون وفيل إلخ، ومن النباتات: فلفل وكمثرى وخوخ وجوز ولوز ونرجس وورد وياسمين إلخ، ومن العقاقير: قرفة ومصطكا إلخ، ومن الطِّيب: مسك وعنبر وصندل، ومن اللباس قميص وسروال وكرباس وديباج وإبريسم وخز، ومن المأكول: فالوذج وسميذ وسكر إلخ. ومن المعادن: رصاص وزئبق وجص إلخ. ومن الأحجار: زمرد وياقوت وفيروز إلخ. ومن الآلات والأدوات: منجنيق وبركار وقانون وناي وبربط وقمقم وطست وطبق وكوز وفنجان

---

(1) «المزهر» 1/ 104.

ولجام إلخ مما لا يعد ولا يحصى، وقد ألفت في ذلك الكتب الكثيرة، وعلماء اللغة العربية الذين دونوا اللغة لم يكونوا مهرة في اللغات المختلفة فعدوا كثيراً من الكلمات عربية الأصل مع أنها مشتقة من لغات كثيرة، كمنبر فإنها مأخوذة من الحبشية في الغالب من ومبر بمعنى كرسي أو مجلس، وعلماء اللغة يقولون إنها من نبر بمعنى ارتفع، وكالنفاق قالوا إنه من النافقاء، وفي الحبشة معناها البدعة في الدين، وكقبس فإن خَبَس في اللغة الهيروغليفية بمعنى مصباح، وكنبي معناه في الهيروغليفية رئيس الأسرة(1).

وكثيراً ما كانوا إذا عربوا كلمة حوّروها إلى وزن من أوزانهم، كدينار معرب عن ديناريوس **denarius**، وقد يبقونها على وزنها من غير تغيير ولو لم يكن لها وزن في لغتهم كخراسان وإبراهيم وآجر وشطرنج وأبريسم، وقد يدخلون عليها تغييراً، ومع هذا التغيير لا تتفق مع أوزانهم كشهنشاه معرب شاهان شاه.

وقد اختلف علماء العربية في ذلك فقال الجوهري: «التعريب أن تتكلم العرب بالكلمة على نهجها وأسلوبها»، وتبعه الحريري في ذلك. فقال في درة الغواص: إن فتح الشين من شطرنج خطأ والصواب كسرها لتصير على وزن قِرْطَعْب وجرْدَحْل، ويريان أنه إذا نطقت العرب بكلمة لا على وزان لغتهم كَخراسان وآجر لم تكن عربية بل تبقى أعجمية.

أما سيبويه وجمهور أهل اللغة، فقد ذهبوا إلى أن التعريب أن تتكلم العرب بالكلمة الأعجمية مطلقاً، ولو لم تكن على وزان كلماتها.

وكان العرب إذا حولوا كلمة إلى لغتهم أخضعوها لقوانين اللغة، فتتوارد عليها علامات الإعراب، وتعرّف بأل وتضاف ويضاف إليها، وتثنى وتجمع، وتُصرف ويشتق منها. فقالوا في زنديق: زندق وتزندق، وفي طراز: طرّز تطريزاً وهو مطرِّز ومطرَّز، ومن ديوان: دوّن تدويناً، ومن نوروز: نَوْرَزَ، وفي لجام: ألجم وهو ملجم، والمصدر إلجام، وقالوا: درهَمَت الخبّازَى، أي صارت كالدراهم وقالوا: جَنّقونا بالمنجنيق.

واستمر المعربون على تعريبهم في العصر العباسي، وكان ذلك حتى في يد غير العرب، فابن المقفّع في «**كليلة ودمنة**» عرَّب البازيار (مربي البزاة) وسِرجِين (الزبل) وفيج (رسول السلطان) وأساورة (جمع أسوار لمن يحسن الرمي).

---

(1) انظر: جرجي زيدان كتاب «فلسفة اللغة» وكتاب «الفروق» للامانس: و «الاشتقاق والتعريب» للمغربي.

والجاحظ عرّب بعض كلمات أعجمية في كتبه كالكرابج (جمع كُربُج) وهو (الحانوت)؛ والنصارى النساطرة في تعريبهم استعملوا كلمات أعجمية من أسماء أمراض ونباتات وعلاج ونحوها.

وكان هذا سبباً كبيراً من أسباب نمو اللغة العربية، يضاف إليه سبب آخر وهو تغير مدلول الكلمات، فالإسلام أدخل في اللغة معاني جديدة لكلمات كثيرة كمؤمن ومسلم، وصلاة وزكاة، وركوع وسجود، فمدلول هذه الكلمات في الجاهلية غيره في الإسلام، فالصلاة التي كان مدلولها الدعاء أصبح مدلولها الحركات والسكنات بأشكال خاصة، وكذلك الزكاة كان مدلولها النماء، فأصبح مدلولها إخراج المال في حال معينة وعلى نحو خاص وهكذا.

وجدّت مذاهب مختلفة كمعتزلة ومرجئة وخوارج إلخ، لها معانٍ خاصة، واستُعْمِلت كلمات استعمالات دارت مع الزمن كالحاجب، والديوان، والكاتب والوزير. قد كان يطلق الوزير ـ مثلاً ـ على كل ناصر ومعين، فاستعمل في معنى خاص؛ وكانت كلمة الديوان تطلق على الدفتر الذي يكتب فيه أسماء الجند مثلاً، ثم استعمل في المكان الذي يحفظ فيه، ثم استعملوه في مجموعة أبيات الشاعر، فقالوا: ديوان بشار وديوان عمر بن أبي ربيعة وهكذا.

وكانت الأحداث سبباً في استعمال كلمات في معانٍ خاصة لم تكن تستعمل، فقد قال ابن دريد في الجمهرة: «ذكر بعض أهل اللغة أن كلمة الجائزة بمعنى العطية ـ والجمع جوائز ـ كلمة إسلامية، وأصلها أن أميراً من أمراء الجيوش واقف العدو، وبينه وبينهم نهر، فقال: من جاز هذا النهر فله كذا وكذا، فكان الرجل يعبر النهر فيأخذ مالاً، فيقال: أخذ فلان جائزة، فسميت جوائز لذلك».

وجاءت العلوم فوضع لها العلماء مصطلحات خاصة، أخذوا أكثرها من كلمات عربية الأصل وحوروا مدلولها، فالعروض، والبحر الطويل، والبسيط، والمديد، والنحو، والفاعل، والمفعول، والمنطق، والقضية، والموضوع، والمحمول وأصول الفقه، والقياس، والاستحسان إلخ، كل هذه معانٍ دخلت في اللغة ومعاجمها لم يكن للعرب الأولين بها علم.

وهكذا كان الإسلام والفتح وما تبعهما من حضارة سبباً في انتشار اللغة وسعتها، ولكن هناك ناحية أخرى لا يصح إغفالها، وهو أن الإسلام والفتح والحضارة أنتجت أشياء لها خطرها؛ من ذلك أن جزيرة العرب أصبحت مرتاداً للأعاجم، فحاضرة الإسلام في عهد الخلفاء الراشدين هي المدينة، ومقصد المسلمين كلهم في الحج مكة، فكان الناس من

الأعاجم يأتون أفواجاً للحج أحياناً، ولقضاء مصالحهم في حاضرة الخلافة أحياناً، وعرب الجزيرة بحكم الفتح قد ملكوا رقيقاً كثيرا سكنوا مع سادتهم في الحجاز وغيره، فاختلط العجم بالعرب في البيوت وفي الأسواق، وفي المناسك وفي المساجد، فتطرق من ذلك الخلل في لسان العرب، وكانوا يتكلمون العربية عن سليقة، فأخذ الفساد يدب في تلك السليقة وظهر اللحن؛ وكذلك كان حال العرب في الأمصار الأخرى، خالط عرب مصر القبط، وعرب الشام الشاميين، وعرب العراق الفرس والنبط وهكذا، فدبّ اللحن إليهم أيضاً. وكان مما ساعد على هذا اللحن أن اللغة العربية لغة مُعْرَبَة، وهذا يجعلها من أصعب اللغات ويجعل الفساد يسرع إليها، وكان هذا اللحن قديماً، حتى رووا أن رجلاً لحن في حضرة النبي ﷺ فقال: أرشدوا أخاكم؛ ورووا أن كاتباً لأبي موسى الأشعري كتب إلى عمر: «مِن أبو موسى»، فكتب عمر إلى أبي موسى: عزمت عليك لَمَّا ضربت كاتبك سوطاً؛ ورووا أن ابن عمر كان يضرب بنيه على اللحن. وسرى هذا اللحن إلى البادية، فقال الجاحظ: أول لحن سُمع بالبادية هذه عصاتي، ولحن محمد بن سعد بن أبي وقّاص لحنة، فقال: حس! إني لأجد حرارتها في حلقي؛ وكان الحجاج بن يوسف يلحن أحياناً وفشا اللحن في العصر العباسي أكثر مما كان قبل لكثرة الاختلاط[1].

كان هذا حمل العلماء على وضع قواعد لحفظ العربية، فكان النحو وكان علم اللغة.

* * *

كما اتجه المحدّثون إلى الحديث يجمعونه، والفقهاء إلى الحديث وفتاوى الصحابة والتابعين يدوِّنونها، اتجه قوم إلى اللغة يجمعونها، وكانت مهمتهم جمع الكلمات التي نطق بها العرب وتحديد معانيها، فرحل العلماء إلى البادية بمدادهم وصحفهم يسمعون ويكتبون، ورحل عرب البادية إلى الحضر ليؤخذ عنهم[2]؛ ولكن يؤخذ على هؤلاء العلماء الذين رحلوا ورُحِل إليهم ودونوا اللغة أنهم اعتبروا اللغة العربية وحدة مع اختلاف القبائل ألفاظاً وتراكيب ولهجة، فلم يرسم لنا الراحل من العلماء خطة سيره، وأي القبائل نزل بينها، وما هي الألفاظ واللهجات التي أخذها عنها، وما الألفاظ واللهجات التي أخذها عن القبيلة الأخرى؛ ولما رحل البدوي إلى المصر ماذا أُخذ عنه من الألفاظ واللهجات؟ ومن أي قبيلة كان؟ نعم وردت شذرات من هذا القبيل، ولكنها قليلة جداً لا تكفينا لتفريق اللغة على القبائل.

(1) انظر: اللحن في العصر العباسي في «ضحى الإسلام» 1/ 294 وما بعدها.

(2) انظر: «ضحى الإسلام» 1/ 297 وما بعدها.

لو فعلوا ذلك لاستفدنا فوائد كثيرة، فعرفنا كل ما يختص بالقبيلة من ألفاظها ولهجاتها، وعرفنا المترادفات ومنشأها، وعرفنا الألفاظ التي امتازت بها كل قبيلة، وعرفنا سببها إلخ، ولاستنتج الباحث من ذلك كله أشياء قيّمة جداً؛ ولكنهم لم يفعلوا وساروا في جمعهم على نظرية وحدة اللغة العربية، بقطع النظر عن اختلاف القبائل.

قد تقول إن ما تطلبه ميسور، فلدينا الشعراء، وقد عرفنا قبائلهم معرفة صحيحة فنحن نعرف مَن من الشعراء من تميم، ومَن من قريش إلخ، فإذا جمعنا شعر الشعراء من قبيلة واحدة ودرسنا ألفاظهم ومعانيهم وتراكيبهم أمكننا أن نستنتج كل ما نريد. فأقول إن هذا صحيح إلى حدّ ما، ولكنه لا يكفي، لأن الشعر أحد المصادر، لا كلها، فهناك ألفاظ تنطق بها القبيلة ولا تدخل في شعر شعرائها، لأنها ليست من الألفاظ الشعرية، ويكاد يكون للشعر معجم خاص.

على أن هذا يسلمنا لمشكلة أخرى هي من أصعب المشاكل وأحوجها للنظر، وهو أن الشعر والأدب الذي ورد عن العرب يكاد يكون كله بلغة واحدة، فقد حدثونا عن عنعنة تميم (فتقول في أنّ عَنّ)، وتَلْتَلة بهراء فيقولون: (تِعْلمون وتِصنعون بكسر التاء)، وكشكشة ربيعة فيقولون: (إنَّكِشْ ورأيتكِشْ مكان إنكِ ورأيتكِ)، وكسكسة هوازن فيقولون: (أعطيتكِسْ ومِنْكِسْ وَعَنْكِسْ مكان أعطيتكِ وَمِنْكِ وعَنْك)، وحدثونا أن لغةً تُلزم الأسماء الخمسة الألف فتقول: هذا أباه وأخاه، وحدثونا عن أشياء كثيرة من هذا القبيل اختلفت فيها قبائل العرب ويستشهدون على كل ذلك بالبيت أو البيتين أو الثلاثة، فإذا نحن عدنا إلى ما روي عن هذه القبائل من شعر لم نجد لما حدّثونا به أثراً، فنرجع إلى شعراء تميم فلا نجد عنعنة، وإلى شعراء ربيعة فلا نجد كشكشة وهكذا، فما علة ذلك وقد كان هذا في شعر الجاهليين والإسلاميين على السواء؟

قد يقال إن الرواة غيَّروا ما ورد ونطقوا به على وفاق اللغة الفصحى، ففتحوا ـ مثلاً ـ ما ورد من التاءات المكسورة، وحوَّروا عَنّ إلى أن، وقد ورد بالفعل روايتان لقول ذي الرّمة:

أَعَنْ تَرَسَّمْتَ مِنْ خَرْقَاءَ مَنْزِلَةً ـ وأأن ترسمت، وقول ابن هَرْمة: أَعَنْ تَغنَّتْ على سَاق مُطَوَّقَةٌ ـ وأأن تغنت.

ولكن ذلك لا يحل الإشكال، فهناك كلمات لو نطق بها الشاعر على وفاق لغته وأراد

الراوي أن يحولها إلى اللغة الفصحى لاختل الوزن ككشكشة ربيعة وكسكسة هوازن، فلو قال الشاعر: إنِّكِشْ، وحوّرها الراوي «إنَّكِ» لانكسر البيت؛ من أجل هذا ذهب بعض الباحثين المستشرقين إلى افتراض أن الشعراء كانت لهم لهجة ينظمون عليها شعرهم، ويتبعونها في نظمهم، مهما اختلفت قبائلهم، وأن الشاعر كان إذا تكلم كلاماً عادياً تكلم بلسان قبيلته ولهجتها، فإذا نظم اتبع في نظمه الطريقة المشتركة، كما هو الشأن اليوم بين المتكلمين بالعربية من مصريين وشاميين وعراقيين وغيرهم، يتكلمون بلهجات مختلفة، ويتَّحِدُون في لغة الأدب ولغة الشعر، وهو فرض يحتاج إلى نظر، وربما يستأنس له بقول ابن جني في الخصائص: «فإذا اجتمع في لغة رجل واحد لغتان فصاعداً، فينبغي أن تتأمل حال كلامه، فإن كانت اللفظتان في كلامه متساويين في الاستعمال، كَثْرَتُها واحدة فإنَّ أَخْلَقَ الأمر به أن تكون قبيلته تواضعت في ذلك المعنى على تينك اللفظتين لأن العرب قد تفعل ذلك للحاجة إليه في أوزان أشعارها» إلخ[1].

على كل حال اتجه العلماء إلى جمع اللغة باعتبارها وحدة، وكانت مصادرهم متعددة، فأول ذلك القرآن الكريم، ففيه مفردات واستعمالات كانت أصح مصدر لعلماء اللغة، قال الراغب الأصفهاني: «ألفاظ القرآن هي لبّ كلام العرب، وزبدته وواسطته وكرائمه، وعليها اعتماد الفقهاء والحكماء في أحكامهم وحِكمهم، وإليها مفزع حذّاق الشعراء والبلغاء في نظمهم ونثرهم، وما عداها وما عدا الألفاظ المتفرعات عنها والمنتقاة منها هو بالإضافة إليها كالقشور والنوى بالإضافة إلى أطايب الثمرة، وكالحثالة والتبن بالنسبة إلى لبوب الحنطة»[2].

وعلى الجملة كانت ألفاظ القرآن مادة كبيرة من مواد اللغة اجتهد العلماء في تحديد معانيها، وكانت حافزاً لهم على الرحلة والرواية لتبيين مدلولها؛ كما كانت ألفاظه سبباً في أن يجمعوا حول كل لفظة ما يتصل بها ويبين اشتقاقها وما تفرع من مادتها، فإذا جاؤوا مثلاً لكلمة أجاج في قوله تعالى: ﴿هَٰذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَهَٰذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ﴾ **[الفُرقان: 53]** قالوا إن معناها شديد الملوحة، وقارنوا بينها وبين أجيج النار، وقولهم أجّ الظليم إذا عَدَا، إلخ؛ وقارنوا بين استعمال الكلمات المختلفة في القرآن ذوات المبنى الواحد لتحديد معانيها، ووجوه الشبه بينها فقارنوا بين فجّر في قوله تعالى: ﴿وَفَجَّرْنَا ٱلْأَرْضَ عُيُونًا﴾ **[القَمَر: 12]** والفجر في قوله: ﴿وَٱلْفَجْرِ ۝١﴾ ﴿وَلَيَالٍ عَشْرٍ ۝٢﴾ **[الفجر: 1 ـ 2]** و ﴿إِنَّ قُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾ **[الإسراء: 78]**

---

(1) «الخصائص» 1/ 376.

(2) «مفردات الراغب» 3.

والفُجَّار في قوله تعالى: ﴿إِنَّ كِتَٰبَ ٱلْفُجَّارِ لَفِى سِجِّينٍ﴾ [المطففين: 7] وقوله: ﴿بَلْ يُرِيدُ ٱلْإِنسَٰنُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُۥ ۝﴾ [القيامة: 5] إلخ.

كذلك كان من مصادرهم ما ورد من الشعر الذي يحتج به من جاهلي وإسلامي فقد أتى فيه كثير من الغريب، فأخذوا يبحثون عن معانيه؛ والشعر نفسه بعضه يدل على معاني بعض.

ومن مصادرهم سماع الأعراب في البادية؛ وكثيراً ما كانوا يخرجون ويمضون الأعوام فيها، ويخالطون الأعراب ويؤاكلونهم ويشاربونهم، ويسمعون منهم ويدوِّنون، يسمعون الرجل والمرأة والغلام يتحدثون في الإبل والمرعى والزواج والطلاق وجميع شؤونهم، ويصغون إليهم، وينقلون عنهم؛ وقد كثر ذلك من العهد الأموي إلى العصر العباسي الأول إلى ما بعده، وروي عنهم من ذلك الشيء الكثير؛ فيقول الأصمعي: سمعت صِبْيَة «بحِمَى ضَرِيَّة»[1] يتراجزون فوقفت وصدّوني عن حاجتي، وأقبلت أكتب ما أسمع فأقبل شيخ فقال: أتكتب كلام هؤلاء الأقزام الأدناع[2].

وقال أبو زيد: قلت لأعرابية بالعيون ابنة مائة سنة: ما لك لا تأتين أهل الزققة؟ فقالت: إني أَخْزَى أن أمشي في الزقاق؛ أي أستحي. وقال آخر: سمعت أعرابية تقول لابنتها: هَمِّمِي أصابعك في رأسي، أي حركي أصابعك فيه[3].

وهذا النحو من التلقي عن العرب قد يكون محدوداً مضبوطاً لا يحتمله شك، كما إذا أشار العرب إلى شيء ونطقوا بلفظه، فأشاروا إلى إنسان وقالوا إنسان، وإلى يد وقالوا يد، وإلى عين وقالوا عين؛ وقد تدل عليه القرائن، فإذا سمع أحد قول الشاعر [من البسيط]:

قومٌ إذَا الشَّرُّ أَبْدَى نَاجِذَيْهِ لَهُمْ   طَارُوا إِلَيْهِ زَرَافَاتٍ وَوُحْدَانَا[4]

فَهِمَ أن زرافات بمعنى جماعات، وقد يكون غير محدود يدخل الشك في معناه، بل لا يفهمه العربي نفسه في دقة، فقد مر أن أعرابياً سمع كلمة «الْيَرَنْدَج» ففهم منها ومما أحاط بها أنه نسْجٌ ينسَجُ، مع أنه جلد يصبغ. وسع أعرابي «اليَلَب» فظنه أجود الحديد مع أنه الجلد إلخ. وقال أبو حاتم: قلت لأم الهيثم: ما الوغد؟ فقالت: الضعيف، فقلت: إنك قلت مرة

(1) ضرية: بلدة بين البصرة ومكة.

(2) أدناع الناس: سفلتهم.

(3) «المزهر» 1/ 68 وما بعدها.

(4) البيت لقريط بن أنيف في العقد الفريد 3/ 16.

الوغد العبد، فقالت: ومن أوغد منه؟ فإذا كان هذا الشأن في الأعراب أنفسهم، فما ظنك بالعالم اللغوي يقيم بينهم؟ لا شك أنه يخطىء أحياناً، ويقارب أَحياناً، وهذا ـ من غير شك ـ سبب من أسباب ما نرى من اختلاف في تفسير الكلمات في كتب اللغة، فيقولون ـ مثلاً ـ القَيْضُ: قشرة البَيْضة العليا اليابسة، وقيل هي التي خرج فرخها أو ماؤها كله، ويقولون أرض بسيطة منبسطة مستوية، وقيل البسيطة الأرض، اسم لها؛ وقال أبو عبيد: البسيطة الأرض العريضة الواسعة، إلى كثير من أمثال ذلك، فهم يختلفون في تفسير الكلمات بحسب ما فهموا من الأعراب.

هذه هي المصادر الأولى لجمع اللغة: القرآن، والشعر الموثوق بصحته والموثوق بعربية قائله، ومشافهة العرب، وبعد الرعيل الأول من العلماء كانت إحدى المصادر أَخْذ العلماء عمن قبلهم؛ وبهذا جمعوا ما رواه العلماء المختلفون من المصادر السابقة، فيقولون: أملى علينا فلان كذا؛ ويقول الفراء، سمعت الكسائي يقول إنه سمع اسقني شربة ماء (بالقصر)، يريد شربة ماء. ويروي عبد الرحمن فيقول: حدثني عمي الأصمعي قال: سمعت أعرابياً يدعو لرجل فيقول: جنَّبك الله الأَمَرَّين (يريد الفقر والعُرْي). ويقول أبو المنهال: أخبرنا أبو زيد قال: «السانح الذي يليك ميامنه إذا مرَّ، من طير أو ظبي، والبارح الذي يليك مياسره إذا مرَّ بك» إلخ. وقد يأخذ العالم من كتاب فيقول ابن الأنباري: وجدت في كتاب أبي عن أحمد بن عبيد عن أبي نصر، كان الأصمعي يقول: الجلل الصغير اليسير، ولا يقول الجلل العظيم[1] إلخ.

وكان هذا سبب وفرة الجمع، لأن كل عالم جمع أشياء سمعها وعرفها واقتصر عليها، وبجانبه عالم آخر سمع أشياء أخرى وعلمها واقتصر عليها، فجاءت الطبقة التي بعدهم فجمعت ما تفرق عند العلماء، ومن ذلك كانت كل طبقة أوسع معرفة ممن قبلها، وشأنها في ذلك شأن المحدّثين، فقد كان كل صحابي يعرف بعض الحديث، فجاء التابعي فسمع من جملة من الصحابة، وجاء تابع التابعي فسمع من عدد أكبر، حتى جاءت طبقة رحلت إلى مصر والشام والعراق وجمعت ما عند العلماء، وكان لنا من ذلك كتب الحديث الضخمة كما رأيت، بل قد رتب علماء اللغة درجة الأخذ والتحمُّل كما فعل المحدِّثون، فقالوا: «أملى علينا» أرفع من «سمعت»، و «سمعت» أعلى من «حدثني»، و «حدثني» خير من «أخبرني» كما يفعل المحدّثون.

(1) انظر: «المزهر» 1/ 71 وما بعدها.

وكان دون ذلك كله الأخذ من الكتب والصحف.

وبدؤوا في رواية اللغة بدءهم في الحديث، فكانوا يذكرون السند، فيقول ثعلب ـ مثلاً ـ في أماليه: حدثني أبو بكر بن الأنباري عن أبي العباس عن ابن الأعرابي: قال: يقال لَحَنَ الرجل يَلْحَنُ لحناً فهو لاحِن، إذا أخطأ ولَحِنَ يَلحَن لحناً فهو لَحِن، إذا أصاب وفطن؛ ولكن علماء اللغة لم يستمسكوا بذلك طويلاً كما استمسك المحدِّثون، فلم يكن لنا معجم لغة مسند كمسند البخاري ومسلم. والسبب في هذا أن اللغة أوسع جداً من الحديث، فلو اتبع في كل كلمة وكل اشتقاقٍ الإسناد لبلغ المعجم حدًّا لا يقدر، ولأن اللغة فيما عدا ألفاظ القرآن ليس لها من التقديس ما للحديث.

كذلك مما اتبع في اللغة على نمط الحديث أنهم رتبوا ما ورد من اللغة ترتيب أهل الحديث، ففصيح وأفصح، وجيد وأجود، وضعيف ومنكر ومتروك، كما فعلوا في الحديث من صحيح وحسن وضعيف، فقالوا: إن اللغة التي ورد بها القرآن أفصح مما في غيره، فقالوا: أوفى بالعهد أفصح من وَفَى بالعهد، لأن الأولى لغة القرآن؛ وقالوا: المِزْراب لغة في الميزاب وليست فصيحة؛ وقالوا: الخوى الجوع مقصور، وقد مدّه قوم وليس بالعالي؛ وقالوا: رضبت الشاة لغة مرغوب عنها، والفصيح ربضت؛ وقالوا: دمعت عيني (بكسر الميم) لغة رديئة. والظاهر أنهم راعوا في تفضيل لغة على لغة، وجَعْلِ بعض اللغات أفصح من بعض، وقبول بعض اللغات واللهجات دون بعض أموراً كثيرة، منها: أن الكلمة إذا نطقت بها جملة قبائل كانت خيراً من الكلمة تنطق بها قبيلة واحدة، ومنها: أن الكلمة إذا وردت على القياس النحوي والصرفي فضّلوها على غيرها. «قال رجل لأبي عمرو بن العلاء: أخبرني عما وضعتَ مما سَمَّيت عربية، أيدخل فيه كلام العرب كله؟ فقال: لا، فقلت: كيف تصنع فيما خالفتك فيه العرب وهم حجة؟ فقال: أحمل على الأكثر وأسمي ما خالفني لغات» ومنها: أن الكلمة إذا رواها علماء كثيرون كانت أصح من الكلمة رواها راوٍ واحد. قال في الجمهرة: «قال الأصمعي: أرض قِرْوَاحٌ وَقِرْيَاحٌ وقِرْحِيَاءٌ قفراء ملساء، وقرحياء لم يجيء بها غير الأصمعي». وقال القالي: «قال اللحياني: يقال قعد فلان الأُرْبَعَاء والأُرْبَعَاوِي أي متربّعاً وهو نادر ولم يأتِ به أحد غيره» إلخ.

ومما اتبعوا فيه نمط المحدّثين تجريح الرجال وتعديلهم، فعدّلوا الخليل بن أحمد وأبا عمرو بن العلاء مثلاً، وجرّحوا قُطْرُباً المتوفى سنة 206 هـ، وهو الذي قال فيه ابن السكّيت: كتبت عنه قمطراً ثم تبينت أنه يكذب في اللغة فلم أذكر عنه شيئاً، ولكن لم يبلغوا في ذلك مبلغ المحدّثين في دقة التحري والتقصّي.

على كل حال ما جمع من اللغة ليس كله في درجة واحدة من الثقة به، وليس في درجة واحدة من الصحة، فقد تطرق إليه الشك أحياناً، والخلل والفساد أحياناً من عدة جهات:

1 ـ أن بعض علماء اللغة لم يكن ثقة فيما يرويه. قال الخليل بن أحمد: «إن النحارير ربما أدخلوا على الناس ما ليس من كلام العرب إرادة اللبس والتعنيت»[1]؛ وقال اللاحقي: سألني سيبويه: هل تحفظ للعرب شاهداً على إعمال فَعِل؟ قال: فوضعت له هذا البيت [من الكامل]:

حَـذِرٌ أُمُـوراً لا تُـضِـيـرُ وَآمِـنٌ ... مَـا لَـيْـسَ مُـنْـجِـيَـهُ مِـنَ الأَقْـدَارِ

وقال الخليل: أما ضَهْيَد وهو الرجل الصلب، فمصنوع لم يأتِ في الكلام الفصيح. وقالوا: عَنْشَج، وهو الرجل المتقبّض الوجه السيِّىء المنظر مصنوع. وفي الجمهرة: قد جاء في باب «فيعلول» كلمتان مصنوعتان في هذا الوزن، قالوا: عَيْدَشُون دويبة، وليس بثبت، وصَيْخَدون، قالوا: الصَّلابة ولا أعرفها». وقد ورد من ذلك الشيء الكثير، وقد حملهم على الوضع حب الظهور بمعرفة ما لم يعرفه أحد من العلماء، والضيق عند السؤال، وما كان بين العلماء من منافسات شديدة بين يدي الخلفاء والأمراء وفي محضر الناس.

2 ـ ما سبق من أخذ بعض العلماء اللغة عن الكتب والصحف، وقد كانت الكتابة في عصورها الأولى غير منقوطة ولا مشكولة إلا القرآن، فدخل اللغة ما سمّي التصحيف. قال المعرّي: أصل التصحيف أن يأخذ الرجل اللفظ من قراءته في صحيفة ولم يكن سمعه من الرجال فيغيره عن الصواب، قال في المزهر: وقد وقع فيه جماعة من الأجلاء من أئمة اللغة وأئمة الحديث، حتى قال الإمام أحمد: «ومن يعرى من الخطأ والتصحيف؟»[2]، حتى الأئمة الكبار في اللغة مثل الخليل والأصمعي وغيرهما وقعوا في التصحيف، فمن ذلك يوم «بُعَاث» وهو يوم كان فيه حرب بين الأَوْسِ والخَزْرَجِ، فجاء في كتاب العين «بغاث» بالغين المعجمة، وكان هذا مما طعن فيه على كتاب «**العين**» لأنه يوم مشهور لا يصح أن يخطىء فيه الخليل.

وقال العَجَّاج يصف امرأة من نساء عفيفات [من الرجز]:

وحَـاصِـنٍ مـن حَـاصِـنَـاتٍ مُـلْـسِ ... مِـنَ الأَذَى وَمِـنْ قِـرَافِ الْـوَقْـسِ

فـي قـنْـسِ مَـجْـدٍ فـاق كـل قَـنْـسِ[3]

---

(1) «المزهر» 1/ 85.

(2) «مزهر» 2/ 181.

(3) ديوانه 2/ 208 ـ 209. وحاصن عفيفة، وملس من الأذى: أي خاليات من العيب، ومن قراف الوقس: أي مداناة الفجور، وفي قنس مجد أي من أصل مجد فاق كل أصل.

فصحفه أبو عبيد فرواه القَبْس بالباء. وروى البصريون بيت الأعشى [من الطويل]:

نفى الذَّمَّ عن رَهْطِ الْمُحَلَّقِ جَفْنَةٌ كَجَابِيَةِ الشَّيْخِ الْعِرَاقِيِّ تَفْهَقُ[1]

وفسروه بأن الشيخ العراقي إذا تمكن من الماء ملأ جابيته لأنه حضري، فلا يعرف مواقع الماء ولا محالّه، وتقول أم الهيثم الأعرابية الكلابية ـ راوية أهل الكوفة ـ إنما هي كجابية السَّيْح أي النهر الذي يجري على جابيته فماؤها لا ينقطع لأن النهر يَمُدُّه[2].

وفي المثل: «دَقُّك بالْمِنْحَازِ حبّ القِلْقِل، فقال العامة فيه: حبّ الفُلْفُل، قال الأصمعي: «وهو تصحيف إنما هو بالقاف وهو أصلب ما يكون من الحبوب». واختلفوا في بيت الحارث بن حِلِّزة يذكر قوماً أخذوهم بذنب غيرهم [من الخفيف]:

عَنَتاً باطِلا وَظلْماً كَمَا تُعْـ ـتَرُ عن حُجْرَةِ الرَّبِيضِ الظِّبَاءُ[3]

فقرأه بعضهم «تُعْتَرُ» بالعين والراء المهملتين، ذلك أنهم كانوا في الجاهلية يقولون: إن بلغَتْ إبلي مائةً عَتَرْتُ عَتِيرة. فإذا بلغت مائة ضَنّ بغنمه فصاد ظبياً، فعتره أي ذبحه. يقول الحارث: هذا الذي تفعلونه باطل وظلم كما يُعْتَرُ الظبي عن رَبيض الغنم. وكان الأصمعي يقرأ البيت «تُعْنَزُ» بالزاي المعجمة، ويفسره بأنها تطعن بالعنَزَةِ، وهي الحربة، وعد العلماء قوله تصحيفاً، وجاء في الحديث: اكفتوا صبيانكم حتى تذهب فَحْمَةُ العشاء[4]، فكان أبو عمرو بن العلاء يقولها بالفاء، وكان عيسى بن عمر يقولها بالقاف، وكل يرمي الآخر بالتصحيف.

وجاء في اللغة من ذلك الشيء الكثير، بعضه عرف واستكشف، وبعضه لم يعرف ولم يستكشف، وهذا ـ من غير شك ـ يوقع الشك في بعض ما ورد في اللغة، فمثلاً يقول في القاموس: «الغَلْث كالعَلْث في معانيه» ولا أظن إلا أن إحدى الكلمتين مصحفة عن الأخرى لأن راويها أخذها عن الكتب.

3 ـ عدم تحديد المعاني التي ينقلونها، وذلك أن كثيراً من الكلمات ـ كما رأيت ـ كان ينقل سماعاً عن العرب، ويفهم السامع معانيها لا بالإشارة ولكن بالقرائن، فيفهم سامعٌ شيئاً ويفهم سامع آخر شيئاً آخر؛ فقد سمعوا مثلاً قول العربي: ما أصابتنا العام قَابة، ففسرها بعضهم بقطرة من مطر، وفسرها بعضهم بالرعد، ويتصل بهذا ما كان يروى لهم من

---

(1) ديوانه ص 275.
(2) انظر: «الكامل» ج 1.
(3) ديوانه ص 36.
(4) اكفتوا صبيانكم: أي ضموهم إليكم عند انتشار الظلام.

شعر، فكانوا يختلفون في تفسير غريبه اجتهاداً منهم واستعمالاً للقرائن، وهم يختلفون في فهمها.

4 ـ اعتمادهم في أخذ مفردات اللغة أحياناً على أبيات نسبت إلى الجاهليين أو الإسلاميين زوراً، وإنما هي من وضع الشعراء أمثال خَلَف وحمّاد فاستشهدوا بأبيات من لامية العرب ـ أَقِيمُوا بَنِي أُمِّي صُدُورَ مَطِيِّكُمْ ـ وقد قال الثقات إنها مصنوعة. إلخ.

5 ـ تعرُّض اللغويين إلى أصل الكلمات، وبيان أنها أخذت من الفرس أو الروم أو نحوهما، وكان علمهم بلغات من حولهم ناقصاً فلم يكن فيهم من يعرف الهيروغليفية والحبشية والسريانية واليونانية والحميرية والسبئية معرفة صادقة حتى يستطيع أن يقول قولاً يعتمد عليه في أصل الكلمات واشتقاقها، ولهذا وقعوا في كلامهم في المعاجم في أخطاء كثيرة، فزعموا في كلمات أنها عبرانية وليست عبرانية.

وكلمات سريانية وليست كذلك، وكلمات عربية وهي ليست بها، وادّعوا اشتقاقها من كلمات وليست كذلك إلخ.

6 ـ ما ذكره ابن الأنباري من أن الكلمات قسمان: كلمات متواترة وآحاد، فأما المتواترة فلغة القرآن وما تواتر من السنَّة وكلام العرب، وهذا قطعي يفيد العلم، وأما الآحاد فما تفرد بنقله بعض أهل اللغة، ولم يوجد فيه شرط التواتر ا هـ. وهذا المتواتر قليل إذا قيس بغيره، فكثير من الكلمات لم يروها جمع من أهل التواتر عن غيرهم «وأقصى ما في الأمر أنها رويت عن الخليل وأبي عمرو والأصمعي وأقرانهم، ولا شك أن هؤلاء ما كانوا معصومين ولا بالغين حد التواتر»[1]، فهي مظنونة لا مقطوع بها.

من كل هذا نتبين أن هناك ألفاظاً مقطوعاً بصحتها وهي ألفاظ القرآن ونحوها، وألفاظاً مظنونة وهي غيرها، تحتمل الشك وتحتمل الفساد؛ ومع هذا فلا ضير علينا، فيكفي في اللغة المواضعة والاتفاق على الكلمة، ولو خلقت خلقاً، وكل الذي نريد أن نستفيده من هذا أن اللغة وهذا شأنها فيما عدا ما ذكرنا من الألفاظ لم تبلغ حداً من التقديس يصح أن تهدر معه حرية الأمم في اختيار الكلمات المناسبة، وإماتة غير المناسبة، وتكميل ما نقص، وخلق ما ليس بموجود.

---

(1) انظر: ما ذكره «الفخر الرازي» عن ذلك في كتابه «المحصول»، ونقله السيوطي في «المزهر» 1/ 57 وما بعدها.

كان طبيعياً أن يسير جمع اللغة في مراحل ثلاث:

المرحلة الأولى: جمع الكلمات حيثما اتفق، فالعالم يرحل إلى البادية يسمع كلمة في المطر، ويسمع كلمة في اسم السيف، وأخرى في الزرع والنبات، وغيرهما في وصف الفتى أو الشيخ إلى غير ذلك، فيدوّن ذلك كله حسبما سمع من غير ترتيب إلا ترتيب السّماع، كالمحدّث كان يسمع حديثاً في الوضوء، وحديثاً في البيع، وحديثاً في الميراث، فيجمع ذلك كله على ما سمع من غير ترتيب؛ ودليل ذلك ما روي عن العلماء الأولين في روايتهم وعن صحفهم من تفسير كلمات متفرقة لا يربطها رابط.

المرحلة الثانية: جمع الكلمات المتعلقة بموضوع واحد في موضع واحد، كالمحدّث يجمع أحاديث الصلاة، ويسميها كتاب «**الصلاة**»، وأحاديث البيع، ويسميها كتاب «**البيع**»، كما فعل مالك في «**الموطأ**»، والذي دعا إلى هذا في اللغة ـ على ما يظهر ـ أنهم رأوا كلمات متقاربة المعنى، فأرادوا تحديد معانيها، فدعاهم ذلك إلى جمعها في موضع واحد. مثال ذلك: ما روي عن الأصمعي: «من أصوات الخيل الشخِيرُ والنَّخِيرُ والكَرِيرُ: **فالأول**: من الفم؛ **والثاني**: من المنخرين، **والثالث**: من الصدر» ومثل قوله: «الهتْل من المطر أصغر من الهَطْل». أو رأوا كلمات متقاربة اللفظ متقاربة المعنى، فأرادوا تحديد معانيها في دقة، مثال ذلك ما قال الكسائي: «القَضم للفرس، والخَضْم للإنسان»، ومثل «القَبْضُ الأخذ بأطراف الأنامل، والقبَض الأخذ بالكف كلها» و «القَدُّ طولاً، والقَطُّ عرضاً» إلخ. أو رأوا كلمة واحدة وضعت لمعانٍ مختلفة ففسروها، كالذي قال الأصمعي: «العين النقد من الدراهم والدنانير وليس بعرَض. والعين مطرُ أيام لا يُقْلع، والعين عين الإنسان، والعين عين البئر، والعين عين الميزان، والعين عين النفس أن يعين الرجل الرجل ينظر إليه فيصيبه بعين إلخ»: ولكن هذه المحاولة الأولى لم تكن مستقصية ولا وافية، بل كانت خطرات وأمثلة منثورة.

وتوّجت هذه المرحلة بكتب تؤلف في الموضوع الواحد، فألف أبو زيد كتاباً في المطر، وكتاباً في اللبن. وألّف الأصمعي كتباً كثيرة صغيرة كل كتاب في موضوع، فكتاب في النخل والكَرْم وكتاب في الشاء، وكتاب في الإبل، وكتاب في أسماء الوحوش، وكتاب في الخيل، وكتاب في النبات والشجر إلخ.

ولبيان نوع التأليف في ذلك نسوق مثلاً، قال الأصمعي في كتاب النخل والكَرْم:

«من صغار النخل الجَثيثُ، وهو أول ما يطلعُ من أمّه، وهو الوَدِيُّ والهِراء والفَسِيلُ.

وإذا كانت الفَسِيلة في الجِذْع ولم تكن مستأْرِضة فهو من خسيس النخل، والعربُ تسميها الرَّاكب، فإذا قُلِعَت الوَدِيّة من أمها بِكَرَبها قيل وَدِيّةٌ مُنْعَلةٌ، فإذا غرسها حفر لها بئراً فغرسها، ثم كبس حولها بتُرْنوق المسيل والدِّمْن، فتلك البئر هي الفقير. يقال فَقَّرْنا للوَدِيّة تفقيراً والأشأُ من صغار النخل».

ويقول: ومن نعوت سَعَفِها وكرَبها وقُلْبها: يقال للفَسيلة إذا أخرجت قُلبها قد أنْسَغَتْ. ويقال للسَعَفاتِ اللواتي يلين القُلْبة «العَوَاهِن» في لغة أهل الحجاز، أما أهل نجد فيسمونها «الخَوَافِي»، وأصول السَّعَفِ الغِلَاظُ «الكَرَانِيفُ» الواحدة كِرْنَافة، والعريضة التي تيبس فتصير مثلَ الكتف هي الكَرَبَةُ، وشَحْمَةُ النخلة هي الجُمَّار، فإذا صار للفسيلة جِذْع قيل قد قَعَدَت، وفي أرض بني فلان من القاعِد كذا وكذا، والسَّعَفُ هو الجريد عند أهل الحجاز، واحدته جريدة وهو الخِرْص وجمعه خِرْصان، والخُلْب الليف واحدته خُلْبَة(1).

المرحلة الثالثة: وضع معجم يشمل كل الكلمات العربية على نمط خاص ليرجع إليه من أراد البحث عن معنى كلمة.

وأول من فكر في هذا الموضوع ـ في اللغة العربية ـ الخليل بن أحمد ـ على ما بلغنا ـ فكّر في أن يجمع كل ما عرف من ألفاظ العرب في كتاب مرتب، وقد اعترضته في ذلك صعوبتان: **الأولى**: كيف يحصر لغة العرب. **الثانية**: كيف يرتبها.

أما **المسألة الأولى**: فحلها بالطريقة الآتية: رأى أن الكلمات العربية إما أن تكون مركبة من حرفين أو ثلاثة أو أربعة أو خمسة، ولا تزيد الكلمة العربية عن ذلك باعتبار أصولها، ثم رأى أن الكلمات الثنائية ـ عقلاً ـ يمكن حصرها بأن يفرض أن الحرف الأول مثلاً أ فالحرف الثاني قد يكون باء أو تاء أو ثاء إلخ، فإذا ضربنا 1 × 27 (وهي عدد حروف الهجاء) أمكن أن نحصر الكلمات الثنائية المبدوءَة بالألف. ثم نأخذ الباءَ ونضربها في 26، والتاءَ ونضربها في 25 وهكذا، ومجموع كل هذا نضربه في 2 ليكون معنا مقلوب الحروف، لأن التقديم والتأخير معتبر في التركيب، فيكون مجموع ذلك جميع الكلمات المركبة من حرفين.

---

(1) من خير الأمثلة على هذا ما نشر في مجموعة تسمى «البلغة في شذور اللغة» وتشمل كتاب «الدارات» للأصمعي وكتاب «النبات والشجر» له، وكتاب «النخل والكرم» له أيضاً، على شك في ذلك، وكتاب «المطر» لأبي زيد وكتاب «الرحل والمنزل» الذي لم يعرف مؤلفه وكتاب «اللبأ واللبن» لأبي زيد، وكتاب «الحروف» المنسوب للنضر بن شميل و «مثلثات قطرب» نشرها الأستاذ «هفنر» والأب لويس شيخو.

ويلاحظ أنه بهذا ترك الكلمات المركبة من حرفين متماثلين مثل أَ أُ، بَ بْ.

ثم عمل كذلك في الثلاثيات، ففرض أن كل ثنائي مما تقدم يعتبر كأنه حرف واحد، فتضرب عدد الثنائيات في 26 وما بعده في 25 وهكذا، ومجموع ذلك يضرب في 6 جملة المقلوب، وفعل مثل ذلك في الرباعي والخماسي.

وبذلك حصر جميع الكلمات التي يمكن أن توجد ـ نظرياً ـ ثم بين منها المهمل والمستعمل، ويعني بالمهمل الكلمة التي لم تقلها العرب ولم تستعملها في معنى خاص، كعضخ فإنها استعملت مثلاً خضع ولم تستعمل عضخ، فكان الخليل إذا وصل إلى مادة مهملة نبّه على أنها مهملة، وإذا وصل إلى مادة مستعملة أبان معناها.

المسألة الثانية: نرى أن الخليل رتب الكلمات على حسب أوائلها، ولكنه لم يراع الترتيب المعروف عندنا: أ ب ت إلخ، بل رتبها هكذا:

ع ح هـ خ غ ق ك ج ش ض ص س ز ط د ت ظ ذ ث ر ل ن ف ب م و ا ى.

وقد سمى كتابه كتاب «**العين**»، باعتبار أول أجزائه، كما سمى أبو تمام كتابه بالحماسة، لأنه أول باب من أبوابه العشرة.

وقد راعى في هذا الترتيب مخارج الحروف، فبدأ بحروف الحلق، ثم ما بعدها من حروف الحنك، ثم الأضراس، ثم الشفة، وجعل حروف العلة آخراً وهي الحروف الهوائية.

وبدأ من حروف الحلق بالعين لأنه من أقصى حروف الحلق؛ وقد لوحظ عليه أن العين ليست أقصى الحروف مخرجاً، وإنما أقصاها الهمزة ثم الهاء.

وقد روي عن الخليل أنه قال: لم أبدأ بالهمزة لأنه يلحقها النقص والتغيير والحذف، ولا بالهاء لأنها مهموسة خفية لا صوت لها، فنزلت إلى الحيز الثاني وفيه العين والحاء، فوجدت العين أنصع الحرفين.

وقد جاء في دائرة المعارف الإسلامية أنه اتبع في ترتيبه كتاب «**العين**» ما كان يتبعه علماء النحو في اللغة السنسكريتية، فقد كانوا يبدؤون بحروف الحلق وينتهون بحروف الشفة.

وقد شك في هذا الكتاب كثير من الثقات، وقال بعضهم: إنه من عمل الليث بن المظفر بن نصر بن سيار الخراساني. وروي عن ابن المعتز أنه قال: كان الخليل منقطعاً إلى الليث، فلما صنفه وقع عنده موقعاً عظيماً، فأقبل على حفظه وحفظ منه النصف، ثم اتفق أنه

احترق ولم يكن عنده نسخة أخرى والخليل قد مات، فأملى النصف من حفظه، وجمع علماء عصره فكملوه على نمطه[1].

وروي عن أبي الطيب اللغوي أن الخليل رتب أبوابه وتوفي من قبل أن يحشيه. وعن ابن راهويه: كان الخليل عمل منه باب العين وحده، وأحب الليث أن ينفق سوق الخليل فصنف باقيه، وسمى نفسه الخليل من حبه له؛ فهو إذا قال الخليل بن أحمد فهو الخليل، وإذا قال الخليل مطلقاً فهو يحكي عن نفسه، فجميع ما فيه عن الخليل منه لا من الخليل.

وقال النووي: كتاب «**العين**» المنسوب إلى الخليل إنما هو من جمع الليث عن الخليل.

وقال ابن جني في الخصائص: أما كتاب «**العين**» ففيه من التخطيط والخلل والفساد ما لا يجوز أن يحمل على أصغر أتباع الخليل. وقال أبو علي القالي: «لما ورد كتاب «**العين**» من بلاد خراسان في زمن أبي حاتم أنكره هو وأصحابه أشد الإنكار، لأن الخليل لو كان ألفه لحمله أصحابه عنه، وكانوا بذلك أولى من رجل مجهول، ثم لما مضت بعده مدة طويلة ظهر الكتاب في زمان أبي حاتم، وذلك في حدود سنة 205 هـ فلم يلتفت أحد من العلماء إليه، والدليل على كونه لغير الخليل أن جميع ما وقع فيه من معاني النحو إنما هو على مذهب الكوفيين، بخلاف مذهب البصريين الذي ذكره سيبويه عن الخليل، وفيه خلط الرباعي والخماسي من أولهما إلى آخرهما».

وعلى العكس من ذلك كان أبو العباس المبرّد يرفع قدر كتاب «**العين**» ويرويه وكذا ابن درستويه، ويكاد لا توجد لأبي إسحاق الزجاج حكاية في اللغة العربية إلا منه[2].

وقال ابن النديم في «**الفهرست**»: «قرأت بخط أبي الفتح النحوي.... قال أبو بكر ابن دريد: وقع بالبصرة كتاب «**العين**» سنة 48 هـ (يعني ومائتين)، قدم به ورّاق من خراسان، وكان في ثمانية وأربعين جزءاً فباعه بخمسين ديناراً».

وعلى كل حال فيكاد العلماء يتفقون على أن فكرة جمع اللغة على هذا النحو هي للخليل بن أحمد، وإن اختلفوا في أنه ألف كتاب «**العين**» كله أو بعضه، أو اقتصر على وضع الفكرة فيه.

---

(1) ياقوت في «معجم الأدباء».

(2) انظر: الكلام على كتاب «العين» في المزهر 1.

وكان في كتاب «**العين**» جملة عيوب:

أولاً: صعوبة الأخذ منه لصعوبة ترتيبه لأنه رتب حروفه حسب المخارج كما علمت، ومن الصعب تتبع هذا، ولأنه خلط بين الثلاثي المضاعف والرباعي المضاعف، وفيه أيضاً خلط كثير نبه عليه الزبيدي في مختصر العين.

ثانيا: أنه يذكر الكلمة ويذكر مقلوبها، فيذكر في مادة ع ب د مثلاً ب ع د، د ب ع إلخ، فمن الصعب عند البحث عن كلمة معرفة أيها الأصل وأيها المقلوب.

ثالثاً: أنه وقع فيه تصحيف كثير لما علمت من أن الكتابة في ذلك العصر لم تكن تنقط، وحروف اللغة العربية فضلاً عن ذلك متقاربة في الشكل فبين الفاء في الوسط والغين تقارب، والتاء والنون كذلك إلخ، وهذا قد أوقع اللغة العربية ومؤلفاتها في كثير من اللبس، ولم ينتبه إليه من مؤلفي المعاجم إلا الفيروزابادي صاحب القاموس، فلم يكتفِ بالضبط بالقلم بل كان يضبط بالكلمات فيقول بالتاء المثلثة مثلاً، ويقول مثلاً على وزن غراب، وعلى وزن أمير إلخ.

وعلى كل حال فقد أخذوا على كتاب «**العين**» كثيراً من التصحيف، وألف كثير من العلماء كتباً في تصحيح ما جاء فيه من الغلط أو تكميل ما فاته من النقص، وإليك أمثلة مما جاء فيه من التصحيف:

قال: ائذعر القوم، تفرقوا. والصواب: ابذعروا:

قال: عسا الليل، أظلم. وإنما هو غسا بالغين المعجمة.

قال: الجحل أولاد الإبل. وهو غلط إنما هو: الحجل بالحاء قبل الجيم.

قال: بنات بحر، ضرب من السحاب. والصواب: بنات بخر بالخاء المعجمة.

وقال: مرحت الجلد، دهنته. وإنما هو: مَرَخْتُ.

وقال: ضَبَأت المرأة، كثر ولدها. والصواب: ضنأت.

وقال: شيء ربيذ، بعضه على بعض. والصواب: رثيد.

إلى كثير من أمثال ذلك.

واستمر مؤلفو المعاجم يسيرون على نمط الخليل حتى أتى الجوهري في القرن الرابع فاخترع النمط الذي جرى عليه فيما بعدُ القاموس ولسان العرب وغيرهما، كما سنبينه في حينه إن شاء الله.

هذه هي المراحل الثلاث الطبيعية لجمع اللغة، جمع مفردات حيثما اتفق، وجمع كلمات متقاربة نوعاً من التقارب، أوْ لها موضع واحد، ثم جمع المعجم، وكانت كل مرحلة من هذه المراحل تسلم إلى ما بعدها. ولا يعكر على هذه الفكرة إلا أن الخليل وهو واضع الفكرة الثالثة كان أسبق زمناً من أبي زيد والأصمعي، واضعَيْ الفكرة الثانية، ولكن نجيب على هذا بأن الثلاثة تعاصروا زمناً طويلاً فالخليل عاش من (100 ـ 175) والأصمعي من (122 ـ 213) وأبو زيد (توفي سنة 215 هـ) عن بضعة وتسعين عاماً، فقد عاشوا معاً زمناً طويلاً، وربما سبق الأصمعي وأبو زيد بالتأليف في المفردات، وبأن الخليل على ما عليه أكثر المحققين وضع الفكرة فقط ولم يستطع أن يملأها وينفذها من قاربه في الزمن مثل الأصمعي وأبي زيد، لأن فكرة الخليل كانت طفرة في التفكير، وكانت قبل زمانها، فلم يستطع أن يملأها وينفذها إلا من أتى بعده وبعد الأصمعي وأبي زيد، لهذا لا تزال فكرة التسلسل معقولة صحيحة.

ومع هذا فلا الخليل ولا غيره ممن أتى بعده من أصحاب المعاجم استطاعوا أن يجمعوا الألفاظ العربية كلها، ولا أن يستقصوا معاني الألفاظ التي جمعوها، وآية ذلك أن كلمات كثيرة وردت في الشعر الجاهلي والإسلامي تستعمل استعمالاً لا يتفق وما في المعاجم.

* * *

وكل ما قلناه في اللغة ينطبق على الأدب، فقد كانت اللغة ممتزجة بالأدب امتزاجاً تاماً، كان لكل قبيلة أدبها كما كان لكل قبيلة لغتها، فترْوِي خطب خطبائها وشعر شعرائها، ويحفظ الخلف من القبيلة آثار السلف.

والعلماء الذين رحلوا إلى البادية أو رحل الأعراب إليهم، كانوا يأخذون عن العرب أدبهم كما يأخذون لغتهم، وأحياناً كانوا يأخذون اللغة في ثنايا الأدب. قال الأصمعي: بينا أنا بحِمى ضَرِيَّة إذ وقف عليّ غلام من بني أسد في أطمار، ما ظننته يجمع بين كلمتين، فقلت: ما اسمك، فقال: حُرَيْقِيص، فقلت: أما كفى أهلَك أن يسموك حرقوصاً[1] حتى حقروا اسمك؟ فقال: إن السِّقْط ليُحْرِق الحَرَجَة[2]، فقلت: أتنشد شيئاً من أشعار قومك؟ قال: نعم أنشدك لِمَرّارِنا، قلت: افعل، فقال [من الكامل]:

---

(1) الحرقوص: دويبة صغيرة كالبرغوث.

(2) السقط: ما يسقط من الزند إذا قدح. والحرجة: الشجر الكثير الملتف، وهذا كقولهم: معظم النار من مستصغر الشرر.

سَكَنُوا شُبَيْثاً وَالأحَصّ وأصبحوا نَـزَلَـتْ مَنَـازِلَـهُـمْ بَـنُـو ذُبْـيـانِ[1]
وإذا يُـقـال أُتِـيـتُـمـو لـم يَـبْـرَحُـوا حتـى تُـقِـيـمَ الـخـيـلُ سُـوق طِـعَـان
وإذا فـــلانٌ مـــات عـــن أكــرومَـــةٍ رَقَـعُـوا مَـعَـاوِزَ فَـقْـرِهِ بـفـلان[2]

وقال الأصمعي أيضاً: أنشدتني عِشْرِقَةُ الْمُحَاربية، وهي عجوزٌ حيزبونٌ زَوْلَةٌ[3] [من الطويل]:

جَرَيْتُ مَعَ الْعُشّاقِ في حَلْبة الْهَوى ففُقْتُهُمُو سَبْقاً وجِئْتُ على رِسْلِي
فما لَبِسَ الْعُشَّاق من حُلَلِ الهوَى ولا خَلَعُوا إلا الشيابَ التي أُبْلي
ولا شربوا كأساً من الحب مُرّةً ولا حُلْوَةً إلا شَرَابُهُمُ فَضْلِيَ

وكانوا يأتون القبائل يأخذون عنهم شعر الشعراء، فرووا أن الشافعي رحل إلى البادية، وكان يحفظ عشرة آلاف بيت من هذيل بإعرابها وغريبها ومعانيها، وكان يحمل شعر الشَّنفرى، وأخذ عنه العلماء ذلك، ومنهم الأصمعي. ورووا عن الأعراب قصصهم وخرافاتهم وأيامهم، وللأصمعي في ذلك القِدْح المعلّى، فقد ملأ كتب الأدب بما روى عن أعراب في البادية، ومن هذا الشيءُ الكثير في أمالي القالي، وعلى كل حال فقد طلب العلماء الأولون الأدب، إما لنفسه وإما لأنه مادة اللغة، ومستودع غريبها.

وكما كان في اللغة صحيح ومصنوع كان في الأدب صحيح ومصنوع، قال محمد بن سَلّام الجُمَحِيّ في الطبقات: «في الشعر مصنوع مفتعل موضوع كثير لا خير فيه، ولا حجة في غريبه، ولا غريب يستفاد، ولا مثل يضرب، ولا مدح رائع، ولا هجاء مقذع، ولا فخر معجب، ولا نسيب مستطرَف. وقد تداوله قوم من كتاب إلى كتاب لم يأخذوه عن أهل البادية، ولم يعرضوه على العلماء، وليس لأحد إذا أجمع أهل العلم والرواية الصحيحة على إبطال شيء منه أن يقبل من صحيفة، ولا يروي عن صَحَفي، وقد اختلفت العلماء بعد في بعض الشعر، كما اختلفت في سائر الأشياء، فأما ما اتفقوا عليه فليس لأحد أن يخرج عنه؛ وللشعر صناعة وثقافة يعرفها أهل العلم كسائر أصناف العلم والصناعات»[4] إلخ.

---

(1) شبيث والأحص: موضعان بنجد.

(2) المعاوز: الثياب الخلقان.

(3) الحيزبون: التي فيها بقية من الشباب. والزولة: الظريفة.

(4) الفقرة الأولى من هذه القطعة وردت في «المزهر» 1/ 85 نقلاً عن ابن سلام، وأما ما بين أيدينا من النسخة المطبوعة من ابن سلام فأولها: «وللشعر صناعة إلخ».

ودخل الشك فيما روي من الأدب ما عدا ما جاء منه متواتراً لأسباب ورد أكثرها فيما ذكرنا من الشك في اللغة.

ووقع التصحيف في الأدب كما حصل في اللغة، فصَحَّفَ الأصمعي بيت الحطيئة [من مجزوء الكامل]:

وغَـــرَرْتَـــنـــي وزعـــمْـــتَ أنـــ ـــكَ لابِـنٌ فـي الـصَّـيـف تـامِـرْ[1]

أي كثير اللبن والتمر، إلى: وغررتني وزعمت أنك لا تني بالضيف تامُرْ - أي لا تتوانى عن ضيفك تأمر بتعجيل القِرَى إليه.

وأنشد الأخفش أبا عمرو بن العلاء [من مجزوء الكامل]:

قـــالـــت قُـــتَـــيْـــلَـــةُ مـــا لَـــهُ قـد جُـلِّـلـتْ شَـيْـبـاً شَـوَاتُـهْ[2]

فقال أبو عمرو: كبرت عليك رأس الراء، فظننتها واواً، وإنما هي سراته؛ قلت: وما سراته؟ قال: سراة كل شيء ظهره. إلى كثير من أمثال ذلك.

هذا إلى أن كثيراً من الأبيات رويت بروايات مختلفة، فأبو عمرو يروي البيت [من الطويل]:

دَعَـانـي إلـيـهـا الـقـلـبُ إنِّي لِأَمْـرِهِ سَـمِـيـعٌ فَـمـا أَدْرِي أرُشْـدٌ طِـلَابُـهـا[3]

والأصمعي يرويه [من الطويل]:

عـصـانـي إلـيـهـا الـقـلـب إنـي لأمـره مـطـيـع فـمـا أدري أَرُشْـد طـلابـهـا

وتقرأ شرح ابن الأنباري على المفضليات فلا تكاد تجد قصيدة لم ترو روايات عدة، بزيادة أو حذف، وتقديم أو تأخير، وتغيير كلمات في الأبيات؛ ولنسق لهذا مثلاً، فالبيت [من الكامل]:

صـرَمَـت زُنـيـبـة حـبـلَ مـن لَا يَـقْـطَـعُ حـبـلَ الـخـلـيـل ولَـلْأَمـانـةُ تَـفْـجَـعُ

يروَى: ولا الأمانة يفجعُ، ويروى: وصل من لا يقطع، ويروى: ولِلأمانة تفجع. وقول تأبط شراً [من البسيط]:

يـا مـن لـعَـذَّالَـةٍ خَـذالَـةٍ أشِـبٍ حَـرَّقَ بـالـلـومِ جِـلْـدِي أيّ تَـحْـرَاقِ[4]

روي: جَدَّالة، أي كثير الجدل والمنازعة، وروي جذّالة؛ وروي (في أشب) نَشِب؛

---

(1) ديوانه ص 33.

(2) البيت بلا نسبة في لسان العرب (شوا).

(3) البيت لأبي ذؤيب في شرح أشعار الهذليين ص 43.

(4) ديوانه ص 140.

ويروى: يُحْرق بدل حَرّق، وروي: بل من لعاذلة، وروي: خرّق بدل حرّق[1] إلخ. وربما لا تفتح صفحة من الكتاب إلا وتقع عينك على مثل هذا.

وسببه أمور أهمها: أن الأدب الجاهلي والإسلامي ظل سنين طويلة يتناقله الرواة شفاهاً عن حفظهم لا عن كتاب مدوّن، والحافظة كثيراً ما تخطىء، وكثيراً ما تضع كلمة مكان كلمة متى استقام الوزن والمعنى، فراوٍ يغير كلمة، وراوٍ يغير أخرى، وراوٍ لا يغير؛ والعلماء يروون عن رواة مختلفين فيأتي هذا الاختلاف. ومن أسباب ذلك ما تقدم وهو أن العلماء كانوا يأخذون أحياناً عن صحف غير منقوطة ولا مشكولة، فيقرؤها كلٌّ حسبما يصح عنده معناها، فخذالة إذا لم تنقط تقرأ جدالة وجذالة، وحرق إذا لم تنقط تقرأ حرق وخرق، فيأخذها كلٌّ حسب اجتهاده، ويمعن الفكر في تأويل المعنى على وفق ما قرأ. وقد روي لنا الشيء الكثير فيما وقع بين العلماء من نزاع وخصومة حول البيت يرويه أحدهم على شكل ويرويه الآخر على شكل آخر.

* * *

ولما دونوا الأدب اتجهوا جهة أخرى غير جهة اللغة، ففي اللغة ساروا نحو الجمع والاستقصاء حتى وصلوا إلى عملٍ معجم شامل، أما في الأدب فساروا على منهج الاختيار، ولم يحاولوا أن يضعوا كتباً شاملة لكل ما روي من أدب عن كل القبائل، ولم يبتكروا نظاماً لجمع الأدب كما ابتكروا نظاماً لعمل المعاجم؛ ولعل سببه أنهم لو شاؤوا ذلك ما تيسر لهم، لأن فرداً وأفراداً لا يستطيعون القيام به، ولو حاولوا لبلغ ذلك مئات المجلدات بل أكثر؛ قد يسهل الجمع إذا أرادوا أن يجمعوا شعر شاعر كما في الدواوين؛ أما أن يجمعوا كل الشعر وكل النثر فشيء تنوء به العصبة أولو القوة؛ ولأن الأدب فن، والفنّان ـ عادة ـ يتجه إلى اختيار الأجود من الصور، وفي عرضه غناء عن عرض كل الصور. نعم روي أن الخليل أراد أن يعمل في الشعر ما عمل في اللغة، فقد روى ابن الأنباري: «أنه أول من حصر شعر العرب»[2]، ولكن لم يصل إلينا شيء من ذلك، وما أظن الشعر بحيث يستطيع أحد جمعه كله، بل أظن أن هذه العبارة محرفة، وأن العبارة الصحيحة ما وردت في ابن النديم: «إن الخليل أول من استخرج العروض وحصّن به أشعار العرب»[3]، بدليل أن عبارة ابن الأنباري نفسه لا تستقيم إلا بهذا، فإنه يقول: «كان أول من حصر أشعار العرب، وكان يقول البيتين والثلاثة ونحوها في الأدب»؛ فالعبارة الأخيرة تؤيد ما ذهبنا إليه.

---

(1) «شرح ابن الأنباري على المفضليات» 18. (2) «طبقات الأدباء» لابن الأنباري 55.

(3) «ابن النديم» 2.

على كل حال اتجه علماء الأدب إلى جمع المختارات، ومن أقدم ما وصل إلينا من ذلك العصر: المفضليات والأصمعيات وجمهرة أشعار العرب كلها وكلها شعر.

فالمفضليات مجموع قصائد، قال ابن النديم: «إنه عملها للمهدي، وهي مائة وثمان وعشرون قصيدة، وقد تزيد وتنقص، وتتقدم القصائد وتتأخر بحسب الرواية عنه، والصحيحة هي التي رواها عنه ابن الأعرابي»[1]. وما بين أيدينا الآن منها يحتوي على 126 قصيدة لسبعة وستين شاعراً، منهم ستة عاشوا حياتهم كلها في الإسلام، وأربعة عشر مخضرمون عاشوا أكثر حياتهم في الجاهلية ثم أسلموا، وسبعة وأربعون عاشوا وماتوا في الجاهلية.

وقد روى المفضل القصائد كلها كاملة، فهي قصائد لا مقطّعات، كما فعل أبو تمام في ديوان الحماسة، فقد اختار من القصائد أجودها، أما المفضل فاختار من الشعر أجوده قصائد؛ وقد وصلت إلينا هذه القصائد، ووصل إلينا شرحها القيّم لأبي محمد القاسم بن محمد بن بشار الأنباري، وقام بنشره الأستاذ «(Lyall)» مع ترجمة للمفضليات إلى الإنجليزية، ومع تعليقات وبحث في المفضليات في مقدمته.

أما الأصمعيات فمجموعة قصائد أيضاً تنسب إلى الأصمعي، وهي سبع وسبعون قصيدة، وقد روى بعضهم أن الأصمعي أراد بها أن يكمل المفضليات ويزيد عليها، كما كان بعضهم يرى أن المفضليات التي بين أيدينا لم تبلغ هذا المبلغ من الكبر إلا بزيادة الأصمعي فيها. روي أن محمد بن الليث الأصبهاني قال: «أملى علينا أبو عكرمة الضبيّ المفضليات وذكر أنها كانت ثلاثين قصيدة، وكان جمعها لأمير المؤمنين المهدي، فقرئت من بعدُ على الأصمعي فبلغ بها مائة وعشرين». وقد نشر الأصمعيات الأستاذ «أهلورت **Ahlwardt**» مع تعليقات عليها وبحث فيها.

وأما جمهرة أشعار العرب فكتاب ينسب إلى أبي زيد محمد بن أبي الخطاب القرشي، وهو شخصية غير معروفة، قالوا إنه مات سنة 170 هـ، ولكن تاريخ حياته وهُوِيّته أحاط بها الغموض، وهو في ثنايا الكتاب يقول: حدثنا المفضَّل بن محمد الضبّي، فإن صح ذلك فهو تلميذ من تلاميذه.

والجمهرة مختار من الشعر الجاهلي والمخضرم، رتبها سبع مراتب في كل مرتبة سبع منظومات. المعلقات، وقد خالف في ترتيبها المشهور. والمُجَمْهَرات، يعني القصائد

---

(1) «الفهرست» ص 68.

المحكمة السبك، القوية النسج. والمنتَقَيَات، أي المختارات. والمُذَهَّبَات أي التي تستحق أن تكتب بالذهب. والمراثي. والمَشُوبات، أي التي شابها الكفر والإسلام. والمُلْحَمات، ولعلهم أرادوا بهذه التسمية الإشارة إلى إحكام نظمها، وإلحام شعرها[1]. والتفريق بين هذه الأسماء ـ كما ترى ـ غير مضبوط ولا متقن، وهذا التقسيم بهذا الشكل لا نعرف له نظيراً في هذا العصر، عصر الضبّي وتلاميذه، فإذا أضيف إلى ذلك عدم التحقق من المؤلف، حملنا هذا كله على الشك في الكتاب، وإن كان ما فيه قيّماً.

كما أن من أقدم ما وصل إلينا من الكتب التي جَمَعت بين مختار الشعر والنثر: «**البيان والتبيين**» للجاحظ، ثم «**الكامل للمبرّد**». وقد سبق الكلام فيهما في الجزء الأول من «**ضحى الإسلام**».

بعد أن جُمِعت اللغة والأدب نوعاً من الجمع جاء علماء النحو والصرف ففلسفوا اللغة كما فلسف الفقهاء آيات الأحكام من القرآن والأحاديث، وفتاوى الصحابة والتابعين، وكما فلسف المتكلمون العقائد. ويعجبني في ذلك قول عبد اللطيف البغدادي: «اعلم أن اللغوي شأنه أن ينقل ما نطقت به العرب ولا يتعدّاه. وأما النحوي فشأنه أن يتصرف فيما ينقله اللغوي ويقيس عليه، ومثالهما المحدّث والفقيه، فشأن المحدّث نقل الحديث برمته، ثم إن الفقيه يتلقاه ويتصرف فيه، ويبسط فيه علله، ويقيس عليه الأمثال والأشباه»[2].

وفي الواقع جاء علماء النحو (وكانوا أيضاً علماء لغة وأدب، لأن هذه الفروع لم تنفصل وتحدد ويتميز كل عالم بعلم منها إلا بعد العصر الأول) فأرادوا أن يضعوا للجزئيات كليات، فقد رأوا جاء محمد، وذهب عليّ، وحسن منظره، فأرادوا أن يسموا الضمة على دال محمد وياء عليّ وراء منظره رفعاً، وأن يسموا هذه الكلمات فاعلاً، وأن يضعوا القاعدة العامة «الفاعل مرفوع»، وكذلك فعلوا في قواعد الصرف وبذلوا في ذلك جهداً غريباً في تتبع النصوص وإعمال الفكر واستخراج القاعدة، وليس يدري أحد مقدار المجهود الذي بذل في تعرّف قاعدة يعرفها أطفال المدارس الابتدائية اليوم.

وقد نبت هذا البحث في العراق، ونما في العراق، كما نشأ جمع اللغة وتدوينها في

(1) انظر: «مقدمة الإلياذة».

(2) «المزهر» 1/ 30.

العراق، وكما نشأ الفقه (بمعناه الخاص) في العراق، ولم يكن بالحجاز ولا غيره من الأمصار شيء يذكر من اللغة والنحو بجانب ما في العراق. قال الأصمعي: «أقمت بالمدينة زماناً ما رأيت بها قصيدة واحدة صحيحة إلا مصحفة أو مصنوعة، وكان بها ابن دأب يضع الشعر وأحاديث السمر، وكلاماً ينسبه إلى العرب، فسقط وذهب علمه وخفيت روايته» ا هـ. «وأما مكة فكان بها رجل من الموالي يقال له ابن قسطنطين شدا شيئاً من النحو، ووضع كتاباً لا يساوي شيئاً»[1].

وفي الحق إن العراق بزّ سائر الأمصار في اختراع العلوم وتدوينها، وعلة ذلك أن سكان العراق بقايا أمم قديمة متحضرة كان بها علم وتدوين، فلما دخل أهله في الإسلام فعلوا في العلوم العربية على قياس أممهم السابقة، فما كان منهم إلا أن طبقوا ما عرض في الإسلام على ما جرى عليه آباؤهم ـ هذا في العلوم عامة، وأما في علم النحو والصرف واللغة خاصة فإن حاجة البلاد الأعجمية إليها أشد من حاجة البلاد العربية، فما حاجة عرب البادية والحجاز إلى النحو واللغة، وهم يعرفون لغتهم ويتكلمون بها صحيحة عن سليقة، فإذا كان الباعث على النحو ما بدا من اللحن كان طبيعياً أن يكون منشؤه بلداً أعجمياً، ولا أفضل في ذلك من العراق، فقد جمع إلى أعجميته ثقافة واسعة عميقة موروثة.

وأيًّا ما كان، فإن القياس الذي عرفت شأنه في الفقه، والذي قام به شيوخ أبي حنيفة في العراق وأكمله أبو حنيفة ووسعه، لعب دوراً كبيراً في اللغة والنحو في العراق أيضاً، وانقسم فيه العلماء أيضاً بين محبّذ ومشجّع، وكاره ومخذّل. كان الخليل بن أحمد في اللغة والنحو كأبي حنيفة قَيّاساً يجيد القياس ويمد أطنابه، وكان الأصمعي كشيوخ المحدّثين متشدداً واقفاً عند النص اللغوي يكره القياس ويعارضه؛ ودليلنا على ذلك ما ذكره ابن جني، قال في الخليل: «إنه سيد قومه، وكاشفُ قناع القياس في علمه»، ويقول في الأصمعي: «إنه ليس ممن ينشط للمقاييس» ويقول فيه: إنه معروف «بقلة ابتعاثه في النظر وتوفره على ما يروي ويحفظ»[2] ويؤكد هذا أن الخليل أخذ يعلّم الأصمعي العروض فتعذر ذلك على الأصمعي، فيئس الخليل منه، وعرَّض له بقول الشاعر [من الوافر]:

إذا لـم تـسـتـطِـعْ شَـيْـئـاً فَـدَعْـهُ ... وجَـاوِزْه إلـى مـا تَـسْـتَـطِـيـعُ[3]

---

(1) «المزهر» 2/ 210. (2) «الخصائص» 1/ 366 وما بعدها.

(3) البيت لعمرو بن معدي كرب في ديوانه ص 145.

وقبل الخليل كان علماء يميلون إلى القياس، كما كان قبل أبي حنيفة من فعل ذلك في الفقه، فقد ذكروا أن ابن أبي إسحاق الحضرمي «كان شديد التجريد للقياس»[1].

هذا القياس الذي مهر فيه الخليل هو الذي أوجد النحو، ووسّع اللغة من وجوه عدة:

1 ـ أن القواعد التي وضعوها اشتقوها من طريق استقراء ناقص، فطردوها في الباب كله، فقد سمعوا أفعالاً ثم وضعوا قواعد أن الماضي إذا كان كذا كان مضارعه كذا، وأمره كذا، واسم فاعله كذا، واسم مفعوله كذا؛ وهم لم يسمعوا كل فعل ولا كل اسم فاعل ومفعول، وقالوا: إن ما كان من الكلام على وزن «فَعْل» فجمعه في التكسير على وزن أفْعُل، وأجازوا ذلك حتى فيما لم يسمع من العرب. ومن الجائز أن العرب لم تجمع كل المفردات منه هذا الجمع بل جمعت بعضها على نمط آخر، ونحن نرى أن جميع اللغات لم تجر على نمط واحد في جمعها؛ قال ابن جني: «ألا تراك لو لم تسمع تكسير واحد من هذه الأمثلة، بل سمعته مفرداً، أكنت تحتشم من تكسيره على ما كُسِّر عليه نظيره»، ويقول: «فإذا سمعت ضَؤُل ولم تسمع مضارعه، فإنك تقول فيه يضؤل، ولا تحتاج أن تتوقف لأنه لو كان محتاجاً إلى ذلك.. لكان معنى هذا أن القوم قد جاؤوا بجميع المواضي والمضارعات وأسماء الفاعلين والمفعولين والمصادر وأسماء الأزمنة والأمكنة، والآحاد والثنائي، والمجموع والتكابير والتصاغير» يعني وهي لم تفعل ذلك[2].

وهذا باب عظيم الخطر، لأنه مكّن النحويين من وضع القواعد العامة، وجعلهم يهدرون ما عدا ذلك مما ورد غير سائر على مقتضاها، وعدوه شاذاً، كما أنه وسّع اللغة سعة كبيرة، فإنا لم نسمع من العرب كل مشتقات الكلمة، فجرينا على القواعد الموضوعة من هذا الاستقراء الناقص، فتضخمت اللغة واطردت وتمت مواضع النقص منها. بل انظر في عبارة ابن جني نفسه، فقد جرى في التعبير فيها على ذلك، فقد جمع الماضي على مواضٍ، وقال المضارعات والتكابير والتصاغير، وليس يدَّعِي أحد أن العرب نطقت بهذه الكلمات في هذه المعاني، وإنما هو القياس.

2 ـ ومن ذلك أن يقيسوا على كلمة وردت كلمات أخرى من قبيلها، من ذلك ما قالوا (مَوَّيْت) إذا كتبت «ما» و (لَوَّيْت) إذا كتبت «لا»، وكوَّفت كافاً حسنة، ودوَّلت دالاً جيدة،

---

(1) «ابن الأنباري» 22.

(2) «الخصائص» 1/ 441.

وزوّيت زاياً قوية[1]. وواضح أن العرب لم تنطق بهذا كله، ولكن النحويين قاسوه على كلام العرب واستعملوه.

3 ـ ومن ذلك أيضاً أن الطريقة التعليمية التي جرى عليها النحويون والصرفيون جعلتهم يجرون في ذلك إلى حد بعيد، فيقولون: كيف تصيغ من الضرب على وزان صَمَحْمَح، فتقول ضَرَبْرَب، ومن القتل؛ قتلتل، ومن زِبْرج: زَبَرْجَج، ومن الخُروج: خَرَجْرَج وهكذا. ويقول ابن جني: ولو قال لك قائل: بأي لغة كان هؤلاء يتكلمون؟ لم تجد بداً من أن تقول بالعربية[2]. ويقولون لو سميت رجلاً بعَلَى أو إلَى أو لَدَى، فكيف تثنيها وكيف تجمعها وكيف تصغرها؟ إلى كثير من أمثال ذلك؛ فتجاوزوا بذلك الواقع إلى الفروض، وهذا بعينه هو ما وقع للحنفية في فرض الفروض، وطلب الأحكام لها.

4 ـ ومن ذلك أنهم يخترعون علة لما ورد ثم يقيسون عليها، فيعللون قلب الواو والياء ألفاً بأنهما متى تحركتا حركة لازمة وانفتح ما قبلها إلخ، فإنهما يقلبان ألفاً، ويقيسون على ذلك، ويَرِدُ عليهم قَوَد وغَيَب[3]، مع أنهما قلبتا في دار وعاب فيجيبون عن ذلك ويتأولون. وعلى كل حال يطردون القاعدة فيما يعرض ولم يسمع، إلى غير ذلك من ضروب القياس التي ملئت بها كتب النحو، وتوسع في ذلك من أتى بعد، وخاصة أبا علي الفارسي وابن جني؛ وقد عقد الأخير في كتابه الخصائص فصولاً تشبه أصول الفقه، ففصل في جواز القياس، وفصل في تعارض السماع والقياس، وفصل في الاستحسان، وفصل في العلل، وفصل في إجماع أهل العربية متى يكون حجة إلخ، مما يدل على تأثر النحويين بالفقهاء، وإن كان ابن جني نفسه يعقد فصلاً يذكر فيه أن علل النحويين أقرب إلى علل المتكلمين منها إلى علل المتفقهين.

نعم إن الأصوليين اختلفوا هل تثبت اللغة بالقياس أو لا تثبت؟ وانقسموا قسمين، ولكن مهما كان اختلافهم فقد وقع القياس فعلاً وأثر في اللغة والنحو أثراً كبيراً كما رأيت، وكان شأنهم في ذلك شأن الفقهاء، حارب كثير منهم القياس وشنّع على قائليه واستخدمه فعلاً كأداة للتشريع. قال ابن الأنباري: «اعلم أن إنكار القياس في النحو لا يتحقق لأن النحو كله

---

(1) «الخصائص» 1/ 283.

(2) 1/ 365.

(3) غيب بفتحتين اسم جمع لغائب كخادم وخدم.

قياس، فمن أنكر القياس فقد أنكر النحو، ولا يُعْلَم أحد من العلماء أنكره» وينسب إلى الكسائي أنه قال [من الرمل]:

إنـمـا الـنـحـوُ قِـيَـاسٌ يُـتَّـبَـعْ ... وبِـهِ فِـي كُـلِّ أَمْـرٍ يُـنْـتَـفَـعْ

* * *

هذا القياس الذي اخترع منه النحويون كليات القواعد كان له أثر كبير في اللغة العربية، وأخشى أن تكون لغتنا التي نستعملها اليوم وقبل اليوم هي وليدة النحو واللغة معاً، وليست وليدة اللغة وحدها، فاللغة ـ عادة ـ لا تخضع لقياس مطرد، فهي تقول: أَكْرَمَ وَيُكْرِمُ وَأَحْسَنَ وَيُحْسِنُ ولكن بجانب ذلك تقول: أَحْزَنَ وَيَحْزُنُ؛ وفي القرآن الكريم ﴿فَلَا يَحْزُنكَ قَوْلُهُمْ﴾ [يس: ٧٦]، وفي اللغة: أكرَم فهو مُكْرَم وأعظَم فهو مُعْظَم، ولكن بجانب ذلك أحبَّ فهو محبوب؛ وفي اللغة: إنّ الساعةَ آتية، ولكن فيها أيضاً: إنّ هَذَانِ لَسَاحِرَان؛ وفي اللغة: اليوم أقرأُ وأكتبُ (بالرفع عند تجرد عوامل النصب والجزم) ولكن فيها أيضاً ما قاله امرؤ القيس [من السريع]:

الْـيَـوْمَ أَشْـرَبْ غَـيْـرُ مُـسْـتَـحْـقِـبْ ... إِثْـمـاً مِـنَ اللهِ وَلَا وَاغِـلِ(1)

إلى كثير من أمثال ذلك.

فالنحويون بقياسهم قد أهدروا كثيراً من الاستعمالات التي كان ينطق بها العرب في نظير وضع قواعدهم الكلية، وشددوا في احترامها، وخضع الناس لها لأنهم كانوا المسيطرين على التعليم، وسموا ما خرج عن قواعدهم شذوذاً، أو أوَّلوه تأويلاً بعيداً ليتفق ومذهبهم ـ والواقع أن هناك فروقاً كبيرة بين اللغة كما حكيت عن العرب وكما قَعّدها النحويون ـ أما اللغة نفسها فلا تخضع دائماً للقياس ولا تسير دائماً على قواعد؛ ويعجبني في ذلك ما قاله أبو علي الفارسي في تعليل أغلاط الأعراب: «إنما دخل هذا النحو كلامهم (أي كلام العرب) لأنهم ليست لهم أصول يراجعونها، ولا قوانين يستعصمون بها، وإنما تهجم بهم طباعهم على ما ينطقون به، فربما استهواهم الشيء فزاغوا به عن القصد»(2)؛ وقد سمى أبو علي ونحوه ما جاء عن العرب من هذا القبيل شاذاً أو غلطاً لأنه لم يجر على أصولهم، وفي الواقع أنه ليس شاذاً ولا غلطاً إلا لأنهم أرادوا وضع قواعد، واللغات جميعاً لا تلتزم

---

(1) ديوانه ص 122.

(2) «المزهر» 2/ 248.

القواعد، والعرب لا يعرفون ما وضع النحويون، وإن فهموا من النحويين بعض النحو، فلا يفهموا فنونهم في الصرف، «حضر مجلس الكسائي أعرابي وهم يتحاورون في النحو فأعجبه ذلك، ثم تناظروا في التصريف فلم يهتد إلى ما يقولون، ففارقهم وأنشأ يقول [من البسيط]:

ما زال أخذُهم في النحو يعجبني ... حتى تعاطوْا كَلَامَ الزِّنْجِ والرُّوم
بِمَفْعَلٍ فَعِلٍ، لا طابَ من كَلِمٍ ... كأنه زَجَلُ الغِرْبانِ والبُومِ[1]

وقال عمّار الكلبي وقد عِيب عليه بيت من شعره [من البسيط]:

ماذا لقينا من المسْتَعْرِبينَ وَمِنْ ... قِيَاسِ نحْوِهِمُو هَذَا الّذِي ابْتَدَعُوا
إن قلتُ قافيةً بِكْراً يكون بها ... بيتٌ خلافَ الذي قاسوهُ أو ذَرَعوا
قالوا: لَحَنْتَ، وهذا ليس مُنْتَصِباً ... وذاك خَفْضٌ وَهَذَا لَيْسَ يَرتَفِعُ
وحَرَّضوا بين عَبْدِ الله من حَمَقٍ ... وبين زيدٍ فطَالَ الضربُ والوجَعُ
كم بين قومٍ قد احتالوا لمنطِقِهِمْ ... وبين قومٍ على إعرَابهِمْ طُبِعوا
ما كلّ قوليَ مشروحاً لكُم فخذوا ... ما تعرفون وما لم تَعْرِفوا فَدَعوا
لأنّ أرضِيَ أرضٌ لا تَشُبُّ بها ... نَارُ المجوسِ ولا تُبْنَى بها البِيَعُ

ومن أجل هذا أخذ النحويون يتأولون ما لم يجر على قواعدهم، ويتكلفون في تخريجه، بل ويضعون أبيات الشعر أحياناً وضعاً للاستشهاد عليه.

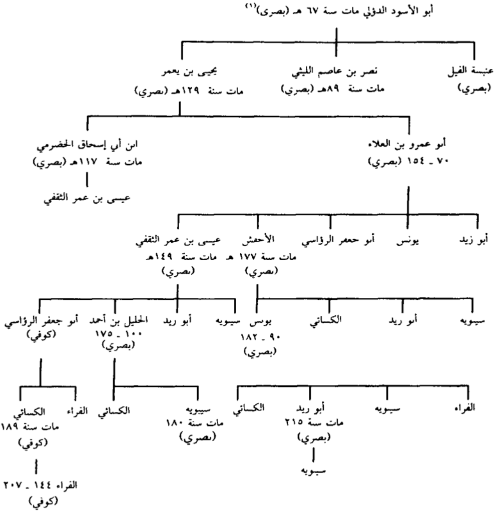
مدرستا البصرة والكوفة في اللغة والنحو:

ذكرنا قبل أن اللغة والنحو كانا ممتزجين، وأن العالِم بالنحو كان عالماً باللغة، وإن كان بعض العلماء أبرز في اللغة، وبعضهم أبرز في النحو، وذكرنا أن العراق كان أسبق الأمصار إلى تدوين اللغة والنحو، وكان مَنْ له الفضل في ذلك البصريون، ثم الكوفيون، ثم البغداديون.

فالبصرة أول مدينة عنيت بالنحو واللغة وتدوينها، واختراع القواعد لها، وقد سبقت البصرةُ بنحو مائة عام حتى أتت الكوفة بعدُ تؤسس مذهباً خاصاً يضاهي مذهب البصرة وينازعه، ويتعصب لكلٍّ علماؤه، قال ابن النديم: «قدمنا البصريين أولاً لأن علم العربية عنهم أخذ». وهذا جدول يبين أشهر علماء البصرة والكوفة ويبين أسبقية البصرة:

---

(1) «معجم الأدباء» 5/ 195.



ومن هذا يتضح أن مدرسة البصرة ظلت قائمة وحدها في النحو وما إليه إلى أن جاء أبو جعفر الرؤاسي، فكان أول من ألف في النحو من الكوفيين، وأول من أسس مدرسة الكوفة، ودعمها تلميذاه الكسائي والفرّاء، وكانا نظيري سيبويه رئيس البصريين.

وتاريخ النحو في منشئه غامض كل الغموض، فإنا نرى فجأة كتاباً ضخماً ناضجاً هو كتاب سيبويه، ولا نرى قبله ما يصح أن يكون نواة تبين ما هو سنّة طبيعية من نشوء وارتقاء، وكل ما ذكروه من هذا القبيل لا يشفي غليلاً.

ذكروا أن واضع النحو أبو الأسود الدؤلي، بل منهم من نسبه إلى علي بن أبي طالب، وأنه دفع إلى أبي الأسود رقعة مكتوباً فيها «الكلام كله اسم وفعل وحرف، فالاسم ما أنبأ عن

(1) أخذت هذا الجدول عن كتاب Arabic Grammar by Howell بعد أن زدت فيه بعض زيادات وأصلحت بعض التواريخ، وإذا تكرر الاسم في الجدول فمعنى ذلك تعدد مشايخه.

المسمى، والفعل ما أنبىء به، والحرف ما أفاد معنى. واعلم أن الأسماءَ ثلاثة: ظاهر، ومضمر، واسم لا ظاهر ولا مضمر، وإنما يتفاضل الناس فيما ليس بظاهر ولا مضمر.. ثم وضع أبو الأسود بابي العطف والنعت ثم بابي التعجب والاستفهام إلى أن وصل إلى باب إن وأخواتها ما خلا لكن، فلما عرضها على عليّ أمره بضم لكن إليها، وكلما وضع باباً من أبواب النحو عرضه عليه»(1).

وكل هذا حديث خرافة، فطبيعة زمن عليّ وأبي الأسود تأبى هذه التعاريف وهذه التقاسيم الفلسفية، والعلم الذي ورد إلينا من هذا العصر في كل فرع علم يتناسب مع الفطرة ليس فيه تعريف ولا تقسيم، إنما هو تفسير آية أو جمع لأحاديث ليس فيها تبويب ولا ترتيب، فأما تعريف وأما تقسيم منطقي فليس في شيء مما صح نقله إلينا عن عصر عليّ وأبي الأسود، وأخشى أن يكون ذلك من وضع بعض الشيعة الذين أرادوا أن ينسبوا كل شيء إلى عليّ بن أبي طالب ﵁ وأتباعه، ويشهد لهذا الرواياتُ الكثيرة المتناقضة في سبب الوضع(2)، ومن حسن الحظ أن هذا ليس محل اتفاق بين العلماء، فمنهم من قال: إن واضع النحو عبد الرحمن بن هرمز المتوفى سنة 117 هـ في خلافة هشام، ومنهم من قال: إنه نصر بن عاصم المتوفى سنة 89 هـ، والقائلون بهذا ـ من غير شك ـ ينكرون نسبته إلى علي وأبي الأسود.

ويظهر لي أن نسبة النحو إلى أبي الأسود لها أساس صحيح، وذلك أن الرواة يكادون يتفقون على أن أبا الأسود قام بعمل من هذا النمط، وهو أنه ابتكر شكل المصحف، فأخذ صبغاً يخالف لون المداد الذي كتب به المصحف ووضع على الحرف المفتوح نقطة فوقه، والمكسور نقطة أسفله، والمضموم نقطة بين يدي الحرف، والمنوّن نقطتين، وترك الساكن؛ فكتب ﴿نٓۚ وَٱلۡقَلَمِ وَمَا يَسۡطُرُونَ﴾ [القلم: ١] ـ مثلاً ـ هكذا «والفلم وما نسظزون»، ووضع الخطة في ذلك وأمر الكتّاب أن يسيروا على هذا النمط حتى أتم المصحف. وواضح أن هذه خطوة أولية في سبيل النحو تتمشى مع قانون النشوء، وممكن أن تأتي من أبي الأسود(3)، وواضح

---

(1) «ابن الأنباري» 5.

(2) انظر: أيضاً «ضحى الإسلام» 1/ 245.

(3) يلاحظ أنه في عهد أبي الأسود لم يكن هناك نقط للحروف، قال ابن خلكان: «فلما كثر التصحيف وانتشر بالعراق فزع الحجاج بن يوسف إلى كتابه وسألهم أن يضعوا لهذه الحروف المشتبهة علامات، فيقال إن نصر بن عاصم قام بذلك فوضع النقط أفراداً وأزواجاً وخالف بين أماكنها، فغبر الناس بذلك زماناً لا يكتبون إلا منقوطاً، فكان مع استعمال النقط أيضاً يقع التصحيف، فأحدثوا الإعجام (أي الشكل)» ابن خلكان 1/ 175.

كذلك أن هذا يلفت النظر إلى النحو، فعملُ أبي الأسود يسلم إلى التفكير في الإعراب، ووضع القواعد له، أضف إلى هذا أن «النحو» لم يكن في العصور الأولى مفهوماً منه هذا المعنى الدقيق الذي نعرّفه به اليوم، بل ابن جني نفسه ـ وهو من المتأخرين ـ يعرّف النحو بأنه «انتحاء سَمْت كلام العرب في تصرّفه من إعراب وغيره»، وعلى هذا فمن قال إن أبا الأسود وضع النحو فقد كان يقصد شيئاً من هذا، وهو أنه وضع الأساس بضبط المصحف حتى لا تكون فتحة موضع كسرة، ولا ضمة موضع فتحة، فجاء بعدُ من أراد أن يفهم النحو على المعنى الدقيق، فاخترع تقسيم الكلمة إلى اسم وفعل وحرف، والاسم إلى ظاهر، ومضمر وغير ظاهر ولا مضمر، وباب التعجب وباب إن.

وقد اختلف المؤلفون الأقدمون أنفسهم في التعبير عما فعله أبو الأسود، فقال بعضهم: إنه أول مَن وضع النحو كما رأيت، وعبّر بعضهم تعبيراً أدق، فقال ابن قتيبة في كتابه «المعارف»: «أول مَنْ وضع العربية أبو الأسود»، وقال ابن حجر في الإصابة: «أول من نقط المصحف ووضع العربية أبو الأسود».

فالذي يظهر أنهم يعنون بالعربية هذه العلامات التي تدل على الرفع والنصب والجر والجزم والضم والفتح والكسر والسكون والتي استعملها أبو الأسود في المصحف، وأن هذه الأمور لما توسع العلماء فيها بعدُ وسمُّوا كلامهم «نحواً» سحبوا اسم النحو على ما كان قبل من أبي الأسود وقالوا: إنه واضع النحو للشبه في الأساس بين ما صنع وما صنعوا، وربما لم يكن هو يعرف اسم «النحو» بتاتاً. ومثل ذلك يقال أيضاً في النص الذي ذكره ابن سَلّام في «طبقات الشعراء» فقد قال: «وكان لأهل البصرة في العربية قدمة بالنحو، وبلغات العرب والغريب عناية، وكان أول من أسس العربية وفتح بابها، وأنهج سبيلها، ووضع قياسها، أبو الأسود الدؤلي:.. وكان رجلَ البصرة وكان عَلَويّ الرأي... وإنما قال ذلك حين اضطرب كلام العرب فغُلبت السليقة، فكان سراة الناس يلحنون، فوضع باب الفاعل والمفعول والمضاف وحروف الجر والرفع والنصب والجزم». فالظاهر أيضاً أن عمله في أول الأمر كان ساذجاً بسيطاً، وهو وضع علامات الرفع والنصب وما إليهما، ولم يزد على ذلك، فلما سمى العلماء بعدُ بعض ضروب الرفع فاعلاً، وبعض ضروب النصب مفعولاً، قالوا: إن أبا الأسود وضع باب الفاعل والمفعول، وإن كان أبو الأسود نفسه لم يعرف «فاعلاً» ولا «مفعولاً» بل ربما لم يعرف أيضاً رفعاً ولا نصباً، فإنهم يروون أنه قال لكاتبه: «إذا رأيتني قد فتحتُ فمي بالحرف فانقط نقطة فوقه، وإن ضممتُ فمي فانقط بين يدي الحرف، وإن كسرتُ فاجعل

النقطة من تحت» وهو تعبير ساذج يتفق وزمن أبي الأسود؛ فالذين جاؤوا بعدُ أطلقوا الأسماءَ الاصطلاحية التي وضعوها على ما فعل أبو الأسود في وضعه الأول الساذج، وهذا هو الذي يمكن أن يتمشى مع طبيعة النشوء.

ويظهر لي أن الخطوة التي تلت هذه كانت ناشئة عن عمل أبي الأسود، فإن عمله أثار الكلام حول الرفع والنصب والجر والتنوين، فكان العلماء الذين ذكروا أمثال نصر بن عاصم، ويحيى بن يعمر، يثيرون مسائل متفرقة من هذا الباب، إما حول آية من القرآن الكريم استلفتت نظرهم، أو حول بيت من الشعر لم يجر على المألوف، فيقفون عند رفع الكلمة لِمَ رفعت؟ ونصبها لِمَ نصبت؟ فعبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي يسمع الفرزدق يقول [من الطويل]:

وعَضُّ زَمَانٍ يَا ابْنَ مَرْوَانَ لَمْ يَدَعْ ... مِنَ المَالِ إلا مُسْحَتاً أو مُجلَّفُ[1]

فيرى أن «مجلف» في رفعها لا تناسب «مسحتاً» في نصبها، فيعترض على الفرزدق، فيهجوه الفرزدق بقوله [من الطويل]:

فلو كان عبدُ الله مولَى هجوتُهُ ... ولكن عبدَ اللهِ مَوْلى مواليا[2]

فيعترض ابن أبي إسحاق على قوله مولى موالياً أيضاً، ويقول بل هو مولى موالٍ؛ فهذا وأمثاله يلفت النظر ويجعلهم يفكرون في أن مثل موضع «مجلف» هذه ينبغي أن تكون منصوبة، فيتتبعون الأدوات التي مثل أو، فيرون الواو والفاء ويخترعون اسماً لهذا كحروف العطف، وقد يكون استقصاؤهم في أول الأمر ناقصاً فيأتي مَنْ بعدهم فيستدرك ذلك وهكذا. ويسمعون قول النابغة»: في أنيْابها السُّمُّ نَاقِعُ» فيقول عيسى بن عمر: قد أساء النابغة إنما هو «ناقعاً» ويسمعون قول الفرزدق [من البسيط]:

مُسْتَقْبِلينَ شَمَالَ الشَّامِ تَضْرِبُنَا ... بِحَاصِبٍ كَنَدِيفِ الْقُطْنِ مَنْثُورِ
على عَمَائِمِنَا تُلْقَى وأرحلنا ... على زواحِفَ تُزْجَى مُخُّها ريرِ[3]

فيقول ابن إسحاق: إنما هو «ريرُ»، ويقول يونس: إن ما قاله الفرزدق جائز حسن، فلما ألحوا على الفرزدق قال: «زَواحِفَ تُزْجِيهَا مَحَاسيرُ»[4].

وكذلك كانوا يختلفون في آيات القرآن مثل: ﴿يَٰلَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبَ بِـَٔايَٰتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ

---

(1) ديوانه 2/ 26. مسحتاً: من أسحت ماله استأصله وأفسده، والمجلف الذي بقيت منه بقية.
(2) البيت له في بغية الوعاة 2/ 42؛ وليس في ديوانه.
(3) ديوانه 1/ 213. يقال مخ رار ورير أي ذائب فاسد من الهزال. (4) «طبقات ابن سلام» 7.

﴿ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنعام: ٢٧]، فكان عيسى بن عمر وابن أبي إسحاق ينصبان «نكذبَ» و «نكونَ»، وكان الحسن وأبو عمرو بن العلاء ويونس يرفعون «نكذب ونكون»[1] ويتجادلون في ذلك. وهكذا مسائل متفرقة في مواضع متفرقة في مناسبات مختلفة تجعل العالم يضع بعض القواعد المبعثرة، وتأتي طبقة أخرى تكملها.

أضف إلى ذلك أنه بعد عليّ وأبي الأسود كان هناك موالٍ شغلوا بهذا الموضوع، وكان منهم من أصله فارسي، ومنهم من أصله سندي، ومنهم من اتصل بالسريانيين، وكان لهؤلاء نحوٌ احتذوا حذوه أحياناً كما سيأتي.

وبدأ البصريون يستعملون القياس، ويوسعون به مسائل النحو، ويؤلفون الكتب في بعض المسائل على النحو الذي ألف فيه الأصمعي في اللغة كتاب «**الإبل**»، وكتاب «**الشاء**»، فيفردون الكتاب في مسألة كالهمزة أو اللام، وكان من أسبق الناس في ذلك ابن أبي إسحاق الحضرمي المتوفى سنة 117 هـ، فهم يقولون: «إنه كان أعلم أهل البصرة وأنقلهم، ففرّع النحو وقاسه، وتكلم في الهمز حتى عُمل فيه كتاب مما أملاه»[2]، ومع هذا فلا نظن أنه كان يعلم كثيراً من النحو الذي عرف في عهد سيبويه، فقد روي عن يونس أنه سئل عن علم أبي إسحاق من علم الناس اليوم (أيام يونس)، فقال يونس: «لو كان في الناس اليوم (من) لا يعلم إلا علمه لضُحِك منه»[3].

ثم جاءت الخطوة التالية، وهي جمع مسائل النحو المعروفة في كتاب، وقد ذكروا أن عيسى بن عمر الثقفي المتوفى سنة 149 هـ فعل ذلك، فألف كتابين سمى أحدهما: «**الجامع**» والآخر «**الإكمال**»، ورووا أن الخليل بن أحمد قال [من الرمل]:

ذَهَـبَ الـنَّـحْـوُ جَـمِـيـعـاً كُـلُّـهُ   غَـيْـرَ مَـا أَحْـدَثَ عِـيـسَـى بْـنُ عُـمَـرْ
ذَاكَ إِكْـمَـالٌ وَهَـذَا جَـامِـعٌ   فَـهُـمَـا لِـلـنَّـاسِ شَـمْـسٌ وَقَـمَـرْ

قال ابن الأنباري: «وهذان الكتابان لم نرهما، ولم نرَ أحداً رآهما»، وقال محمد ابن يزيد: «قرأت أوراقاً من أحد كتابي عيسى بن عمر، وكان كالإشارة إلى الأصول» وعبارة محمد بن يزيد تدل على أن الكتابين محاولة أولية لجمع النحو.

---

(1) المصدر نفسه ص 8.
(2) «المزهر» 2/ 200.
(3) «طبقات ابن سلام» 6.

إنما الذي كان له الفضل الأكبر في ذلك «الخليل بن أحمد» ذو العقل الجبار المبتكر الذي قلّ أن يوجد له نظير في علماء ذلك العصر، والذي عكف على العلم يخترع فيه ويستنبط أصوله من فروعه على طريقة لم يسبق إليها، واكتفى في دنياه بالقليل من العيش، ووجد في لذته الفكرية عوضاً عن كل لذة، فهو أول مبتكر للمعاجم العربية كما رأيت، وهو أول مبتكر لوضع العروض وحصر كل أشعار العرب في بحوره، وهو الذي اخترع علم الموسيقى العربية وجمع فيه أصناف النغم، وهو الذي عمل النحو الذي نعرفه إلى اليوم؛ ويظهر أنه كان أرقى من أن يعكف على الكتب يدوّنها، فهو يخترع العلم ويتركه لتلاميذه يدوّنونه. فعل ذلك في اللغة فوضع فكرة المعجم وتركه لتلميذه الليث بن نصر يكمله كما رأيت قبل، وفعل ذلك في النحو «فهو الذي بسط النحو ومد أطنابه وسبّب علله، وفتق معانيه، وأوضح الحِجاج فيه حتى بلغ أقصى حدوده. ثم لم يرض أن يؤلف فيه حرفاً أو يرسم منه رسماً... واكتفى في ذلك بما أوحى إليه سيبويه من علمه، ولقنه من دقائق نظره ونتائج فكره، ولطائف حكمته، فحمل سيبويه ذلك عنه وتقلده، وألف فيه الكتاب الذي أعجز من تقدم قبله، كما امتنع على من تأخر بعده»[1].

ولكن سيبويه لم يقتصر في كتابه على أقوال الخليل بل ذكر كثيراً من أقوال العلماء غيره، فهو ينقل كثيراً عن يونس حتى قد ينقل عنه أبواباً برمتها، فقد نقل فصلين من التصغير عنه، وقال: «وجميع ما ذكرت لك في هذا الباب وما أذكر لك في الباب الذي يليه قول يونس»[2]، ويحكي أقوال أبي عمرو بن العلاء، ويوازن بينها وبين قول الخليل ويونس، ويقول: «سألت الخليل عن القاضي في النداء فقال: أختار «يا قاضي»، لأنه ليس بمنون كما أختار هذا القاضي. وأما يونس فقال: «يا قاضْ» وقول يونس أقوى[3]. ويروي عن أبي الخطاب الأخفش، ويقول: حدثني من أثق بعربيته ويريد «أبا زيد». وأحياناً يروي عن العرب مباشرة، ويقول إنه سمع منهم؛ فيقول: «إن هذا البيت أنشدناه أعرابي من أفصح الناس، وزعم أنه شعر أبيه»[4]، ويقول: سمعنا ذلك من العرب، وسمعنا من يوثق به من العرب.

وعلى الجملة فيظهر أن سيبويه جمع في كتابه ما تفرق من أقوال العلماء قبله، ورتبها

(1) الزبيدي مختصر كتاب «العين».

(2) «سيبويه» 2/ 109.

(3) سيبويه 2/ 289.

(4) سيبويه 2/ 52.

وبوّبها، وجمع ما استشهد به العلماء من شعره، وما سمعه هو بنفسه، مما يدل على سعة اطلاع، وطول باع؛ ففي الكتاب ألف بيت وخمسون من شعر العرب، نَسَبَ منها نحو ألف بيت إلى قائليها، وفيه كثير من كلام العرب وأمثالهم، ولم يكن جامعاً فقط، بل كانت له شخصية قوية في التعليل والترجيح مع جودة في العبارة. فإذا علمنا أنه فارسي الأصل وأنه عربي بصري بالمَرْبَى، وأنه مات وله بضع وثلاثون سنة أدركنا مقدار نبوغه، وكان ثقة فيما يرويه، عُرِض كتابه على يونس، فاستعرض ما نقله عنه فوجده صادقاً، وحاز الكتاب ثقة العلماء وتداولوه بالشرح، وإذا قالوا: «الكتاب» فإنما يعنونه، وكل ما ألف في النحو بعده فمبنيّ عليه ومستمد منه.

والكتاب مملوء بالقياس والعلل، وقد استعمله في مهارة وكثرة، فهو يولّد من الشيء أشياء ويعلل ويقيس، ويذكّرنا عمله بتفريع الحنفية وتعليلها وقياسها، ففي التصغير مثلاً يستقصي ما يصغَّر وكيف يصغَّر، ويفرض الفروض فيتساءل: إذا سميت رجلاً بعين أو أذن فكيف تصغرهما؟ وإذا سميت امرأة بفرس فكيف تصغرها؟ إلى كثير جداً من أمثال هذا في كل باب تقريباً، فكثيراً ما يقول: والقياس كذا، أو والقياس يأباه، ويقول: «سألت الخليل عن قول العرب ما أُمَيْلَحهُ، فقال: لم يكن ينبغي أن يكون في القياس لأن الفعل لا يحقَّر، وإنما تحقر الأسماء إلخ»[1].

وفي الكتاب مصداق ما ذكرنا من أن للنحويين دخلاً كبيراً في اللغة التي بين أيدينا، وأنهم خلقوا أشياء لا تعرفها العرب، وعمموا ما لم تعممه العرب، فهو يعقد باباً عنوانه: «هذا باب استكرهه النحويون وهو قبيح، فوضعوا الكلام فيه على غير ما وضعت العرب»[2]، والكتاب يحتاج إلى درس طويل يخرج بنا عما رسمنا، وقد أخذ المبرد على سيبويه غلطات ولكن لم يسلّم العلماء منها إلا ببعضها.

وبعد، فهل النحو علم عربي محض؟ أو هو علم اقتبس من علم النحو عند الأمم الأخرى؟

قال الأستاذ ليتمان في محاضراته: «اختلف العلماء الأوروبيون في أصل هذا العلم، فمنهم من قال إنه نقل من اليونان إلى بلاد العرب؛ وقال آخرون: ليس كذلك، وإنما كما

---

(1) سيبويه 2/ 135.

(2) «سيبويه» 1/ 167.

تنبت الشجرة في أرضها، كذلك نبت علم النحو عند العرب، وهذا هو الذي روي في كتب العرب من زمن، ونحن نذهب في هذه المسألة مذهباً وسطاً، ونقول كما أثبته في هذه السنة عالم اسمه (Josph la Blanc)، وترجمته يوسف الأبيض، وهو أنه أبدع العرب علم النحو في الابتداء، وأنه لا يوجد في كتاب سيبويه إلا ما اخترعه هو والذين تقدموه، ولكن لما تعلم العرب الفلسفة اليونانية من السريان في بلاد العراق تعلموا أيضاً شيئاً من النحو، وهو النحو الذي كتبه أرسططاليس الفيلسوف، وبرهان هذا أن تقسيم الكلمة مختلف؛ قال سيبويه: «فالكلم اسم وفعل وحرف جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل»، وهذا تقسيم أصلي، أما الفلسفة فيقسم فيها الكلام إلى اسم وكلمة ورباط، أي الاسم هو الاسم والكلمة هي الفعل، كما يقال له في اللغات الأوروبية (Verb)، والرباط هو الحرف كما يقال له في اللغات الأوروبية (Conjunction) أي ارتباط؛ وهذه الكلمات اسم وكلمة ورباط، ترجمت من اليوناني إلى السرياني، ومن السرياني إلى العربي، فسميت هكذا في كتب الفلسفة لا في كتب النحو؛ أما كلمات اسم وفعل وحرف فإنها اصطلاحات عربية ما ترجمت ولا نقلت»[1] ا هـ.

والذي يظهر لي أن تأثير اليونان والسريان في العصر الأول لوضع النحو كان تأثيراً ضعيفاً، وربما كان أكبر الأثر أثراً غير مباشر، كاستخدام آلة القياس والتوسع بواسطتها في وضع القواعد النحوية كما رأيت، فلما نقلت الفلسفة اليونانية واشتغل بها المتكلمون أولاً والفلاسفة ثانياً، وعرفوا المنطق وما إليه تأثر النحو بذلك في قواعده وعلله، حتى قالوا ـ مثلاً ـ إن أبا الحسن الرماني الذي عاش من سنة 296 ـ 384 هـ «كان متفنناً في علوم النحو واللغة والفقه والكلام على مذهب المعتزلة، وكان يمزج كلامه بالمنطق، حتى قال أبو علي الفارسي: إن كان النحو ما يقوله أبو الحسن الرماني فليس معنا منه شيء، وإن كان النحو ما نقوله فليس معه منه شيء»[2]، وموضع تفصيل هذا بعد عصرنا الذي نؤرخه.

وعلى كل حال فقد تُوّج نحو البصرة بسيبويه وكتابه، ونشأت بالكوفة مدرسة على رأسها أبو جعفر الرؤاسي وتلميذاه الكسائي والفرّاء.

أنشأ الرؤاسي مدرسة الكوفة في النحو ووضع فيه كتاباً لم يصل إلينا؛ وقالوا إن الخليل اطلع عليه وانتفع به، وبدأت من ذلك الحين مدرسة الكوفة تناظر مدرسة البصرة. بدأ الخلاف هادئاً بين الرؤاسي في الكوفة والخليل في البصرة، ثم اشتد بين الكسائي في الكوفة وسيبويه

---

(1) «محاضرات الأستاذ ليتمان».

(2) «طبقات الأدباء» لابن الأنباري ص 390.

في البصرة، وصار لكل مدرسة عَلَم تنحاز إليه كل فرقة، ويظهر أن هذه العصبية العلمية بين المدرستين كانت مؤسسة على العصبية السياسية التي ظهرت بين البلدين، والتي حكينا أمرها من قبل، وكانت كذلك أثراً من آثار ظهور العصبيات البلدية التي أخذت تحل محل العصبية الجنسية، وأيًا ما كان فقد اختلفت مدرسة الكوفة عن مدرسة البصرة في مبادىء أساسية.

وربما كان أهم الفروق الأساسية بين المدرستين أن مدرسة البصرة رأت أن أهم غرض وضع قواعد عامة للغة في الرفع والنصب والجر والجزم ونحوها تلتزمها وتريد أن تسير عليها في دقة وحزم، وإذا كانت اللغات دائماً لا تلتزم القواعد العامة دائماً، بل فيها مسائل لا يمكن أن تجري على القاعدة، وخصوصاً اللغة العربية التي هي لغات قبائل متعددة تختلف فيما بينها اختلافاً كبيراً كما رأيت، أراد البصريون تمشياً مع غرضهم أن يهدروا الشواذ، فإذا ثبتت صحتها قالوا إنها ـ تُحْفَظُ ولا يُقاس عليها ـ بل جرؤوا على أكثر من ذلك فخطأوا بعض العرب في أقوالهم إذا لم تجر على القواعد، كما رأيت من تخطئة ابن أبي إسحاق الحضرمي للفرزدق في بعض شعره، مع أن الفرزدق عربي صميم يحتج العلماء بشعره ولا يشكّون في ذلك.

فالبصريون إذا رأوا استجاد واستزاد واستخار واستعار، ورأوا الأكثر يجري على هذا النسق، ثم رأوا استصوب واستحوذ، عدوا ذلك شذوذاً يسمع ولا يقاس عليه، وإذا رأوا «إنّ» تنصب الاسم وترفع الخبر غالباً، ثم رأوا في بعض المواضع لا تسير هذا السير مع الوثوق بصحة ما ورد نحو ﴿قَالُوٓاْ إِنْ هَٰذَٰنِ لَسَٰحِرَٰنِ﴾ [طه: ٦٣] ألزموا الناس باتباع الأكثر الأغلب، فهم قد فضلوا القياس وآمنوا بسلطانه وجروا عليه وأهدروا ما عداه، وإذا رأوا لغتين: لغة تسير مع القياس، ولغة لا تسير عليه، فضلوا التي تسير عليه، وضعّفوا من قيمة غيرها، فهم ـ في الواقع ـ أرادوا أن ينظموا اللغة ولو بإهدار بعضها، وأرادوا أن يكون ما سمع من العرب مخالفاً لهذا التنظيم مسائل شخصية جزئية يتسامحون فيها نفسها ولا يتسامحون في مثلها والقياسِ عليها حتى لا تكثر فتُفْسِد القواعد والتنظيم، هذا إذا لم يتمكنوا من أن يؤولوا الشاذ تأويلاً يتفق وقواعدهم ولو بنوع تكلف.

أما الكوفيون فلم يروا هذا المسلك، ورأوا أن يحترموا كل ما جاء عن العرب ويجيزوا للناس أن يستعملوا استعمالهم، ولو كان الاستعمال لا ينطبق على القواعد العامة، بل يجعلون هذا الشذوذ أساساً لوضع قاعدة عامة، قال السيوطي في بغية الوعاة: «إن الكسائي كان يسمع الشاذ الذي لا يجوز إلا في الضرورة فيجعله أصلاً ويقيس عليه، فأفسد

النحو بذلك»، وقال الأندلسي: «الكوفيون لو سمعوا بيتاً واحداً فيه جواز شيء مخالف للأصول جعلوه أصلاً، وبوّبوا عليه»، فهم أكثر تجويزاً للوجوه المختلفة في المسائل، فإذا سمعوا ـ مثلاً ـ «يا ليت عِدَّةَ حَوْلٍ كلِّه رجب» وضعوا لذلك قاعدة مع أنه شاذ، لأنه وصف الحول وهو نكرة بكله وهي معرفة، وقالوا: «إن تأكيد النكرة بغير لفظها جائز إذا كانت مؤقتة»[1]، وأجازوا أن تقول: صمت شهراً كله، وتهجدت ليلة كلها، مع أن البصريين في ذلك يقولون: أولاً: إن هذا البيت لم يعرف قائله، وثانياً: لو صح لكان شاذًّا لا يقاس عليه. فإذا أضفت إلى ذلك أن الكوفيين كانوا أكثر رواية للشعر، وأن الشعر المصنوع لديهم أكثر من الشعر المصنوع عند البصريين، أدركت مقدار الخلف بين البصريين والكوفيين في مسلكهم.

وكانت هاتان النزعتان في البصرة في أيامها الأولى، فهم يقولون: إن ابن أبي إسحاق الحضرمي وتلميذه عيسى بن عمر كانا أشد مَيلاً للقياس، وكانا لا يأبهان بالشواذ، وكانا لا يتحرجان من تخطئة العرب، وكان أبو عمرو بن العلاء وتلميذه يونس ابن حبيب البصريان أيضاً على عكسهما: يعظمان قول العرب ويتحرجان من تخطئتهم، فغلبت النزعة الأولى على من أتى بعدُ من البصريين، وغلبت النزعة الثانية على من أتى بعد من الكوفيين، ولا سيما الكسائي الكوفي.

ونرى في هاتين النزعتين أن البصريين كانوا أكثر حرية وأقوى عقلاً، وأن طريقتهم أكثر تنظيماً وأقوى سلطاناً على اللغة، وأن الكوفيين أقل حرية وأشد احتراماً لما ورد عن العرب ولو موضوعاً، فالبصريون يريدون أن ينشئوا لغة يسودها النظام والمنطق، ويميتوا كل أسباب الفوضى من رواية ضعيفة أو موضوعة، أو قول لا يتمشى مع المنطق؛ والكوفيون يريدون أن يضعوا قواعد للموجود حتى الشاذ، من غير أن يهملوا شيئاً حتى الموضوع، فكل عملهم أن يضعوا الشيء إلى لِفقه، فإذا كان للشيء الواحد جملة صور وضعوا له جملة قواعد.

ولعل المسألة الزنبورية نفسها التي أشرنا إليها قبلُ جارية هذا المجرى، فسيبويه لا يجيز إلا أن نقول: فإذا هُوَ هِيَ، لأنها المتمشية مع المنطق، هو مبتدأ، وهي خبر، وكلاهما ضمير رفع، والكسائي روي له أو سمع: فإذا هو إياها، فاستمسك بما سُمع وأجازه وأجاز القياس عليه وإن كان شاذا؛ أما سيبويه، فلم يجزه لأنه لا يؤمن بالشاذ وإن

(1) كتاب «الإنصاف» 186 وما بعدها.

ثبت سماعه، فلا يجوز أن نجيزه في أقوالنا، ولا أن نقيس عليه فيما يجري في كلامنا.

ونشأ عن اختلافهم في الأصول اختلافهم في الفروع النحوية، وألف ابن الأنباري كتاباً سماه: «**الإنصاف في مسائل الخلاف، بين البصريين والكوفيين**»(1)، عدّ فيه مائة مسألة واثنتين تَخَالَف فيها البصريون والكوفيون، مثل: الاسم مشتق من السمو عند البصريين، وقال الكوفيون من الوسم؛ ومثل: الفعل مشتق من المصدر، أو المصدر مشتق من الفعل، ومثل؛ الاسم الذي فيه تاء التأنيث كطلحة يجمع جمع مذكر سالماً أو لاَ، ومثل: حاشى في الاستثناء حرف جر أو فعل ماضٍ إلخ. وذهب كل من المدرستين في كل مسألة إلى أدلة بعضها عقلي وبعضها نقلي، واحتدم الخلاف بينهما، وانتصر ابن الأنباري للبصريين ورد على الكوفيين حججهم.

وكان البصريون أكثر اعتداداً بأنفسهم، وأكثر شعوراً بثقة ما يروون، وأشد ارتياباً فيما يرويه الكوفيون، لذلك كان الكوفي يأخذ عن البصري، ولكن البصري يتحرج عن أن يأخذ عن الكوفي، حتى قالوا: إن أبا زيد كان يروي عن علماء الكوفة، ولا يُعلم أحد من علماء البصريين بالنحو واللغة أخذ عن أهل الكوفة إلا أبا زيد، فإنه روى عن المفضل الضبّي»(2).

وظل الحال كذلك حتى تأسست مدينة بغداد، وهدأت الأمور السياسية، واستتب الأمن، وأخذ الخلفاء والأمراء يشجعون العلماء ويدعونهم لتربية أولادهم، فتسابق العلماء إلى بغداد، وكان للكوفيين الحظوة عند الخلفاء والأمراء أكثر مما كان للبصريين، لما سبق من أسباب، فالكسائي رئيس مدرسة الكوفة ذو الحظوة العظمى عند الرشيد، ومعلم الأمين والمأمون، والفراء تلميذ الكسائي كان معلم أولاد المأمون، وابن السكّيت تلميذ الفراء كان معلم أولاد المتوكل، نعم كان هناك مزاحمة للبصريين في القصور، فقد كان اليزيدي وهو بصري أحد معلمي المأمون، وكان ثعلب الكوفي والمبرّد البصري معلّمي عبد الله بن المعتز، ولكن كان الكوفيون أعظم سلطاناً وأكثر عدداً، فإذا قرّب بصري فلأسباب خاصة، كاليزيدي السابق ذكره كان معلماً ليزيد بن منصور الحميري خال المهدي، ونسب إليه فسمي اليزيدي، وكان ذلك قبل احتدام الخلاف بين البصريين

(1) كما ألف أبو البقاء العكبري كتاب «التبيين في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين».

(2) «ابن الأنباري» 175.

والكوفيين، فحفظت له مكانته من ذلك الحين وإن كان بصرياً، ومع هذا فقد كان مسالماً للكسائي معترفاً بسلطانه.

ومع هذا فقد كان التقاء الكوفيين والبصريين في بغداد سبباً في عرض المذهبين ونقدهما والانتخاب منهما، ووجود مذهب منتخب كان من ممثليه ابن قتيبة، قال ابن النديم: «وكان ابن قتيبة يغلو في البصريين إلا أنه خلط المذهبين، وحكى في كتبه عن الكوفيين»[1]، ومثله في ذلك أبو حنيفة الدينوري فقد أخذ عن البصريين والكوفيين جميعاً.

* * *

كذلك كان الشأن في اللغة والأدب، فاقت البصرة فيهما ما عداها من الأمصار، وحسبك دليلاً أن أقوى الشخصيات التي روِيت عنها اللغة والأدب من البصريين نذكر منهم ثلاثة كانوا أشهر الناس في ذلك، وهم: الأصمعي، وأبو زيد، وأبو عبيدة، وكلهم بصري.

فالأصمعي عربي من باهلة، اسمه عبد الملك بن قُرَيب، نُسب إلى جده أصمع، وقد نشأ بالبصرة وأخذ عن علمائها، ورحل إلى البادية وكتب عن أهلها اللغة والأدب، وكان قبيح المنظر، وهبه أحد الأمراء جارية فخافت منه، ولكنه خفيف الروح، ظريف، ميّال إلى حكاية مُلَح الأعراب وأخبارهم، يعرف كيف يُعْجِب من يحدِّثه، ويستخرج ضحكه واستحسانه؛ وقد رزق خصلتين كانتا سرّ شهرته، **أولاهما**: حافظة جيدة، حتى لتمرّ على سمعه القصيدة الطويلة فيحفظها، فيروى عنه أنه يحفظ ستة عشر ألف أرجوزة، عدا دواوين العرب، وهذا إن بولغ فيه فأساسه صحيح؛ ولم يكن بهذا القدر من الذكاء العلمي، فالخليل يعجز عن أن يعلمه العروض، ولا يبلغ في النحو مبلغاً كبيراً، لأن نحو عصره كان يحتاج إلى مهارة في القياس ونحوه، ولذلك يقول من رآه يتناظر مع سيبويه: «إن الحق كان مع سيبويه والأصمعي يغلبه بلسانه». **والثانية**: جودة الإلقاء، حتى قال أبو نوّاس: «إنه بلبل يطرب الناس بنغماته»، ويقول فيه الشافعي: «ما عبّر أحد عن العرب بأحسن من عبارة الأصمعي»، وكان سماع العرب في كلامهم ولهجتهم مما يعجب الحضريين، فأعجبتهم منه هذه الخلة. مكنته هاتان الخصلتان من التقرب للقصر، فكان نديم الرشيد وسميره ومضحكه بما يروي من ملح الأعراب، وملأ كتب الأدب بما روى من قصص عن العرب والأعراب

---

(1) «الفهرست» 77.

في حياتهم الاجتماعية، وبما روى من لغة وأدب، وبما دار بينه وبين العلماء في القصر وبين يدي الأمراء وفي حلقات العلماء، وكان اتصاله بالرشيد سبباً في شهرته الواسعة، كما كان سبباً في غناه.

وكان واسع العلم باللغة وألفاظها وتحديد معانيها واشتقاقها، لا يكتفي بمعرفة اللفظ حتى يشاهد مدلوله إن كان مما يشاهد، فأبو عبيدة يجمع من ألفاظ الخيل وأعضائها وما يتعلق بها أضعاف ما يجمع الأصمعي، ولكن يُسأل أبو عبيدة عن مدلول الألفاظ إذا أحضر فرس فلا يعرف، ويعرف ذلك الأصمعي في دقة؛ وذلك نتيجة مخالطة العرب طويلاً وسماعه، منهم واتصاله بهم في معيشتهم، على حين أن أكثر علم أبي عبيدة نظري.

وكان واسع الحفظ لأشعار العرب ودواوينها، فيقول الأخفش: «ما رأينا أحداً أعلم بالشعر من الأصمعي وخلف»، ويقول ابن الأعرابي: «شهدت الأصمعي وقد أنشد نحواً من مائتي بيت ما فيها بيت عرفناه»؛ وقد رُوي عنه الكثير من شعر قبائل العرب.

كما أن وجوده في القصور وبين يدي الأمراء وما يتطلبه هؤلاء من سمر وأحاديث طريفة، وحسن استعداد الأصمعي لذلك جعله يروي الشيء الكثير من ملح الأعراب في عشقهم وزواجهم ومشاكلهم وما إلى ذلك، حتى ملأ جو العراق بهذا النوع من القصص ثم تناقلته الأمصار.

ولكن هل كان ثقة صدوقاً فيما يروي؟ يختلف الناس في الحكم عليه، فيقول بعضهم: «كان الأصمعي منسوباً إلى الخلاعة، ومشهوراً بأنه كان يزيد في اللغة ما لم يكن منها»[1]. ويروون أن رجلاً رأى عبد الرحمن ابن أخي الأصمعي، فقال له: ما فعل عمك؟ فقال: قاعد في الشمس يكذب على الأعراب[2]. ومَرَّ ما رَوى ابن الأعرابي أنه قال: لقيني أبو محلّم ومعه أعرابي، فقال: جئتكم بهذا الأعرابي لتعرفوا منه كذب الأصمعي، أليس كان يقول في بيت عنترة [من الكامل]:

شربَتْ بماء الدُّحْرُضَيْنِ فأصبَحَتْ زَوْرَاءَ تَنْفِرُ عن حِيَاضِ الدَّيْلَمِ[3]

إن الديلم الأعداء لأنهم أعاجم، والعرب كانوا يعدّون جميع الأعاجم أعداءهم،

(1) انظر: «المزهر» 1/ 59.

(2) «المزهر» 2/ 204.

(3) ديوانه ص 201.

فسلوا هذا الأعرابي ما معنى الديلم، فسألناه فقال: الديلم حياض بالغور أوردتها إبلي غير مرة!

وقيل لأبي عبيدة إن الأصمعي يقول: بينا أبي يسابق سَلْمَ بن قتيبة على فرس له» فقال أبو عبيدة: «سبحان الله والحمد لله والله أكبر... والله ما ملك أبو الأصمعي قط دابة ولا حُمِل إلا على ثوبه»(1).

وقال ثعلب: «سمعت ابن الأعرابي يقول في كلمة رواها الأصمعي، سمعت من ألف أعرابي خلاف ما قاله الأصمعي»(2).

وآخرون يوثّقونه، فقد وثّقه ابن معين وأحمد بن حنبل في الحديث، وقال أبو داود عنه إنه صدوق، ووثقه بعض اللغويين، فقال أبو الطيب: «لم يرَ الناس أحضر جواباً، وأتقن لما يحفظ من الأصمعي ولا أصدق لهجة، وكان شديد التأله فكان لا يفسر القرآن ولا شيئاً من اللغة له نظير واشتقاق في القرآن، وكذلك الحديث تحرجاً، وكان لا يفسر شعراً فيه هجاء، ولم يرفع من الأحاديث إلا الأحاديث اليسيرة، وكان صدوقاً في كل شيء من أهل السنّة، فأما ما يحكي العوام وسقاط الناس من نوادر الأعراب، ويقولون هذا مما اختلقه الأصمعي، وما يحكونه عن ابن أخيه (قد تقدمت الحكاية) وكيف يقول ذلك عبد الرحمن، ولولا عمه لم يكن شيئاً مذكوراً... وأنّى يكون الأصمعي كذلك وهو لا يفتي إلا فيما أجمع عليه العلماء، ويقف عما ينفردون عنه، ولا يجيز إلا أفصح اللغات، ويلح في دفع ما سواه».

ويظهر لي جمعاً بين الروايات المتناقضة أنه كان فيما يروي من الحديث متحرياً شديد التحري، فوثّقه المحدّثون، وكان في اللغة صادقاً غالباً، إلا أن يجتهد أحياناً في تفسير الغريب فيخطىء، أما في النوادر والملح وما يحكي عن الأعراب فيرخي في ذلك لنفسه العنان، وإذا وجد الحال يستدعي قولاً ظريفاً أو ملحة تَزَيّد فيها أو اخترعها، ولا يرى التساهل في ذلك مما يمس ديناً أو يخرج به عن التقوى. لذلك نشك فيما يرويه من النوادر كحكاية الأعرابي الذي أضناه العشق وهو ابن ست وتسعين سنة، قالها للرشيد، فقال له: ويحك يا عبد الملك! «ابن ست وتسعين يعشق؟!» وغير ذلك كثير، فلما أنس الناس منه ذلك

(1) «فهرست ابن النديم» 55.

(2) «معجم الأدباء» 7/ 5.

وعُرف به، اخترعوا النوادر الظريفة من الأعراب أيضاً ونسبوها إليه. وقد ألّف كتباً كثيرة بقي لنا بعضها، منها في الأدب كتاب **«الأصمعيات»**، وقد سبق القول فيه، وبعض رسائل في اللغة نقلنا نموذجاً منه قبل.

وأما أبو زيد الأنصاري، فهو سعيد بن أوس، عربي من الخزرج من الأنصار، ونشأ بالبصرة كذلك، وأخذ العلم عن علمائها أمثال أبي عمرو بن العلاء، ورحل إلى بغداد في أيام المهدي، ولكن اتصاله بالخلفاء لم يكن كاتصال الأصمعي وأبي عبيدة، ويظهر أن صفاته لم تكن تؤهله لذلك، فقد كان متقعراً يبحث عن الغريب، ويلتزم ـ حتى مع العامة ـ النحو الإعراب.

وكان يفضُلُ الأصمعي وأبا عبيدة بالتزام الصدق، حتى لا يستطيعا أن يجرّحاه مع أنه يجرحهما؛ روى الخطيب البغدادي أن أبا زيد «سئل عن أبي عبيدة والأصمعي فقال: كذّابان، وسئلا عنه فقالا: ما شئت من عفاف وتقوى وإسلام»[1]. وكان العلماء إذا قارنوا بين الثلاثة رأوا أن أهم مميزاته الصدق، فقد قال ابن مناذر: «أما الأصمعي فأحفظ الناس وأما أبو عبيدة فأجمعهم، وأما أبو زيد فأوثقهم»[2]؛ وكان سيبويه يقول: أخبرني الثقة، يريد أبا زيد، كذلك كان يمتاز عنهما بأنه أعلم منهما في النحو، وله فضل كبير فيه، وهو إمداده النحو بالشواهد الكثيرة التي حكاها عن العرب.

كما كان من مميزاته ضعف العصبية البلدية عنده، فلم يتحرج من الأخذ عن علماء الكوفة كما فعل غيره من علماء البصرة، بل أخذ عمن وثق به من الكوفيين كالمفضّل الضبّي، فأخذ عنه كثيراً من الشعر، وصرّح باسمه وبما نَقَل عنه.

وكان أبو زيد أكثر الثلاثة أخْذاً عن العرب في البادية، وله في الأخذ عنهم مذهب يخالف مذهب الأصمعي، فالأصمعي كان يضيق دائرة الأخذ، ولا يجوّز إلا أصح اللغات، ويشدد في ذلك، وأما أبو زيد ـ فمع تحريه الشديد وتوثيق الناس له أكثر من الأصمعي ـ كان لا يضيّق دائرة من يؤخذ عنهم، بل يروي ما سمعه ولو كان غريباً نادراً، ولذلك انفرد بأشياء، وكان ما روي عنه من اللغة أكثر مما روي عن الأصمعي.

---

(1) «تاريخ بغداد» 9/ 79.

(2) «ابن خلكان» 1/ 293.

وعمّر طويلاً حتى قارب المائة، واختل حفظه ولم يختلّ عقله، أراد الرياشي أن يقرأ عليه كتابه في الشجر والكلأ، فقال أبو زيد: «لا تقرأه عليّ فإني أنسيته». مات سنة 215 هـ.

وبقي لنا من كتبه: كتاب **«النوادر»**، وكتاب **«المطر»**، وكتاب **«اللبأ واللبن»**.

فكتاب **«النوادر»** قال في أوله: «ما كان فيه من شعر القصيد فهو سماعي من المفضل بن محمد الضبي، وما كان من اللغات وأبواب الرجز فذلك سماعي من العرب»، وطريقته فيه أن يأتي بالقطعة من القصيدة أو الرجز، البيتين أو الثلاثة أو أكثر ثم يشرح ما فيها من غريب، ويظهر أنه قد تعمد اختيار الأبيات التي فيها غريب ليشرحه، مثال ذلك قوله: قال رجل من غَطَفَان [من الطويل]:

لـقـد عـلِـمَـتْ أُمُّ الـصَّـبِـيَّـيْـنِ أنـنـي ... إلى الـضـيـفِ قَـوَّام الـسِّـنَـاتِ خُـروجُ
إذا الْـمُـرْغِـثُ الـعَـوْجَـاءُ بـاتَ يَـعُـرُّهَـا ... عـلـى ثـديـهـا ذُو وَدْعَـتَـيْـنِ لَـهُـوجُ
وإِنـي لأغْـلِـي الـلَّـحْـمَ نِـيـئـاً وإِنَّـنِـي ... لَـمِـمَّـنْ يُـهِـيـنُ الـلَّـحْـمَ وَهْـوَ نَـضِـيـجُ

السِّنات: جمع سِنَة وهي النعاس، والمرغِثُ: المرضِعُ، فلذلك دعيت عوجاء، وعجْفَاء، وعَوَجُها عَجَفُها، والوَدْعَتَان مِنْقَافَانِ في عنقه إلخ.

ويظهر أن هذا الكتاب قد دخلته حواش كثيرة من أئمة اللغة بعده، ففيه نقلٌ عن أبي حاتم السجستاني والرياشي والمبرّد وغيرهم ممن كانوا من تلاميذه أو جاؤوا بعده.

وأما كتاب **«المطر»** و **«اللّبَأ واللبن»**[1]، فعلى مثال رسائل الأصمعي في النخل والكَرْم، فيقول ـ مثلاً ـ في كتاب **«اللبَأ واللبن»**: «يقال للَّبن المذيق ضَيْحٌ، والحُضَار والثُّمالُ الذي ماؤه أكثر من حليبه، والقَطِيبة أن يخلط لبن المَعَز بلبن الضَّأْن، وهي النخيسة أيضاً، تُدْعَى النخيسة إذا حَمِضت، وكل ممزوج قطيب» إلخ. والكتاب في نحو ورقتين اثنتين.

أما أبو عبيدة مَعْمَرُ بن الْمُثَنَّى، ففارسي الأصل، يهودي الآباء، تيمي بالولاء كان أعلم الثلاثة وأوسعهم اطلاعاً، مكّنته ظروفه من ثقافات واسعة، ثقافة يهودية وفارسية وعربية، لا يقتصر على اللغة والنحو والنوادر كزميليه، بل يشارك في كثير من العلوم، ويعرف كثيراً من أخبار العرب وأيامها، ويقارن ذلك بأخبار الفرس وأيامها، ولكن إذ كان

(1) اللبأ: أول اللبن في النتاج.

فارسي الأصل عربي المربَى لم يكن يحسن التعبير بالعربية إحسان الأصمعي وأبي زيد، وقد وصفه أبو نوّاس أحسن وصف إذ قال: «أبو عبيدة عالم ما تُرِكَ مَعَ أَسْفَارِه يَقْرَؤُها». فهو عالم لا بليغ ولا فصيح، يفوق قرينيه في القدرة على التأليف وسعة الاطلاع، ويفوقانه في حسن الأداء، ومكنته فارسيته من التحرر من العصبية العربية، فهو شعوبي يطعن على العرب أحياناً وعلى أنسابهم ويؤلف الكتب في معايبهم، ولكنه مع هذا عالم باللغة العربية علماً واسعاً لا يقل كثيراً عن علم الأصمعي وأبي زيد بها، حتى قال ابن مناذر: «كان الأصمعي يجيب في ثلث اللغة، وكان أبو عبيدة يجيب في نصفها، وكان أبو زيد يجيب في ثلثيها»؛ وقد فسر بعضهم هذه الجملة بأن ليس منشأ ذلك سعة الاطلاع وقلته ولكن منشأه التوسع في الأخذ والتحمل والفتيا والتضييق فيها، فكان بعضهم أشد تضييقاً فيما يأخذ كالأصمعي، «وكان أبو عبيدة أعلم الثلاثة بأيام العرب وأخبارهم وأجمعهم لعلومهم»، حتى روي عنه أنه كان يقول: ما اْلْتَقَى فرسان في جاهلية ولا إسلام إلا عرفتهما وعرفت فارسَيْهما»، وهي مع غلوها تدل على معرفة واسعة بالأخبار. وقد استقدمه بغداد إسحاق بن إبراهيم الموصلي وقرّبه إلى الرشيد، وكان هو وبعض الفرس كالبرامكة يقدمونه على الأصمعي ويزاحمونه به عصبية منهم؛ وفي الواقع كان هو أعلم من الأصمعي، وقد حررته فارسيته من الخضوع للعصبية العربية، وكان لا يتشدد في تفسير آيات القرآن والحديث تشدد الأصمعي، ولا يتحرج من أن يجتهد في الفهم، ويقول في ذلك ما يؤديه إليه اجتهاده؛ وعمَّر كذلك طويلاً حتى قارب المائة، ومات سنة 213 هـ.

وقد ترك من الكتب كثيراً أهم ما بقي لنا منها: كتاب «**النقائض بين جرير والفرزدق**»، جاء في أوله: «قال الحسن بن الحسين السُّكَرِي: قال محمد بن الحبيب، حكي عن أبي عبيدة معمر بن المُثَنّى التيمي قال إلخ»، وقد ذكر فيه ما كان بين جرير والفرزدق من أشعار النقائض، وعليها بعض تفسيرات لغريبه، وشرح وافٍ لأيام العرب وما كان فيها من أحداث، مما كان أساساً لما جاء منها في «**العقد الفريد**»، و «**تاريخ ابن الأثير**» وغيرهما؛ فالكتاب خير دليل على ما كان لأبي عبيدة من سعة الاطلاع في الأدب والشعر وتاريخ العرب وقبائلهم وأنسابهم، وقد قام بنشره الأستاذ بيڤان Bevan من سنة 1905 م إلى سنة 1912 م في ثلاثة مجلدات، اثنان في النقائض وشرحها، وثالث في فهارسه، وهو من غير شك، أكبر أثر لأبي عبيدة بين أيدينا يدل على طريقته ومنهجه في التأليف ولغته وأسلوبه.

هؤلاء الثلاثة هم نجوم البصرة، وهم العلماء الذين أخذنا عنهم أكثر اللغة والأدب، فلو

جردت كتب اللغة مما أخذ عنهم ما بقي إلا أقلها.

وكان يقابلهم من علماء الكوفة نجوم أخرى ثلاثة: الكسائي والفرّاء والمفضّل الضَّبِّي، وكلهم كان في قصر الخليفة، وكلهم كان مُرَبِّي وليّ عهد.

فأما المفضل الضبي فعربي من ضَبَّة، ومن أشهر علماء الكوفة، يروون أنه خرج على المنصور مع إبراهيم بن عبد الله بن حسن، فظفر به المنصور ثم عفا عنه وجعله مربِّي ابنه المهدي؛ وقد اشتهر بالنحو ومعرفته بالأنساب وأيام العرب وروايته للشعر، وعرف بالصدق فيما يروي، مات سنة 164 هـ أو 168 هـ أو سنة 170 هـ على اختلاف في الروايات.

وقد بقي لنا من أهم كتبه كتاب «**المفضليات**»، وقد تقدم القول فيه، وكتاب «**الأمثال**».

وأما الكسائي ففارسي الأصل كسيبويه البصري، نشأ في الكوفة، وتعلم بها على أبي جعفر الرؤاسي، وذهب إلى البصرة وأخذ عن الخليل بن أحمد، ثم خرج إلى بوادي الحجاز ونجد وتهامة، فرجع وقد أنفد خمس عشرة قنينة حبر في الكتابة عن العرب سوى ما حفظ، ولم يبلغ في النحو مبلغ سيبويه، كما يدل عليه ما نقل إلينا من مناظراته النحوية؛ وقد كان في قصر الرشيد في اللغة والنحو نظير أبي يوسف في الفقه[1]، واتخذه مؤدباً لولديه الأمين والمأمون، «وكان أثيراً عند الخليفة حتى أخرجه من طبقة المؤدبين إلى طبقة الجلساء والمؤانسين»[2].

وقد اشتهر بالنحو واللغة والقراءات «ولم يكن له في الشعر يد حتى قيل ليس في علماء العربية أجهل من الكسائي بالشعر»[3].

وقد هجنه البصريون، وقالوا إنه أخذ نحوه من البصريين، ثم سار إلى بغداد فلقي أعراب الحُطَمِيَّة[4]، فأخذ عنهم الفساد من الخطأ واللحن، فأفسد بذلك ما كان أخذه بالبصرة كله. وقالوا: «إن الكسائي كان يسمع الشاذ الذي لا يجوز من الخطأ واللحن، وشعر غير

---

(1) انظر: «معجم الأدباء» 5/ 188.

(2) «معجم الأدباء» لياقوت 5/ 183.

(3) «ابن خلكان» 1/ 469.

(4) الحطمية ـ كما في ياقوت ـ قرية على فرسخ من بغداد من الجانب الشرقي منسوبة إلى السري بن الحطم؛ وفي «المزهر» «الحطمة» وأظنها تحريفاً.

أهل الفصاحة والضرورات، فيجعل لذلك أصلاً ويقيس عليه حتى أفسد النحو». وقد تقدم أن هذه هي الطريقة التي سار عليها الكوفيون في النحو، ويظهر مما نقل عنه أنه كان كثير القياس كثير التأويل فكثيراً ما يجيز الجر والرفع والنصب والفتح والضم والكسر على تأويل بعيد[1]، وكان أقل حظاً من سيبويه في التعليل.

وقد اختلفوا في توثيقه شأنهم مع الأصمعي وغيره، فكان أبو زيد الأنصاري يقول: «ما جربت على الكسائي كذبة قط»، وابن الأعرابي يثلبه بأقبح المثالب ويقول: «لئن كان أبو زيد قال هذا فما في الأرض أحد أخل عقلاً منه»[2]، هذا مع أن أبا زيد بصري وابن الأعرابي كوفي وتلميذ للكسائي؛ والصورة التي يصوره بها الخطيب البغدادي صورة تدل على الصدق والكمال، وسعة العلم والأدب، وأيًا ما كان فأكثر الناس على تعديله وتوثيقه، لا سيما وهو أحد مشهوري القرّاء. مات سنة 189 هـ.

ولم يبق لنا من كتبه إلا رسالة تنسب إليه في لحن العامة.

وجاء بعد الكسائي تلميذه الفرَّاء، وهو يحيى بن زياد الديلمي الأصل الأسدي بالولاء، وكان ـ بلا شك ـ أعلم الكوفيين، جمع إلى علم الكوفيين علم البصريين، فأخذ عن الكسائي الكوفي كما أخذ عن يونس البصري، ثم هو كبير العقل بجانب سعة الاطلاع، فهو بحر في اللغة، ونسيجُ وحدِه في النحو، حتى يلقب بأمير المؤمنين في النحو، وفقيه عالم باختلاف الفقهاء، وماهر في علم النجوم، وخبير بالطب، وحاذق في أيام العرب وأخبارها وأشعارها، وهو إلى ذلك متكلم «يميل إلى الاعتزال، وكان يتفلسف في تصانيفه ويستعمل فيها ألفاظ الفلاسفة»[3]، قد اتخذه المأمون مربِّي أولاده، وكان الفرق بين الفرّاء والكسائي كالفرق بين المأمون والرشيد. وكالفرق بين محافظة الرشيد وحرية العقل عند المأمون، وكالفرق بين الحركة العلمية الناشئة في معهد الرشيد والناضجة في عهد المأمون؛ وكان للفرّاء أثر واسع في التفسير وفي اللغة وفي النحو، وقد طلب إليه المأمون أن يجمع أصول النحو، وأن يجمع ما سمع من العرب، وأفرد له حجرة من حجر قصره، ووكل إليه من يخدمه، وجعل بين يديه خزائن كتبه، وجعل له الورَّاقين يكتبون بين يديه، فعكف على

(1) انظر: «معجم الأدباء» 5/ 192، و «الخطيب البغدادي» 11/ 411.

(2) انظر: «ترجمة الكسائي» في الجزء الخامس من «معجم الأدباء».

(3) «معجم الأدباء» 7/ 276.

ذلك وألّف الكتب، وضبط النحو وفلسفه، فألف فيه كتاب **«الحدود»**، واسم الكتاب يدل على تأثره بالمنطق، فهو يريد بالحدود التعاريف كحد المعرفة والنكرة وحد النداء وحد الترخيم إلخ. . وهذه أمور لم يعن بها سيبويه في كتابه كثيراً، وهي أثر من آثار الفلسفة والمنطق، وكان له فضل تقريب النحو إلى الأذهان حتى ليستطيع أن يفهمه الصبيان، على عكس ما كان عليه سيبويه من العمق والصعوبة، كما أنه جمع اللغة وضبطها؛ يقول ثعلب: «لولا الفرّاء ما كانت اللغة لأنه حصَّلها وضبطها»، كما كان له أثر في تفسير القرآن، وقد تقدم في موضعه.

وعلى الجملة فقد خطا الفرّاء باللغة والنحو خطوة واسعة نحو الضبط، وتقعيد القواعد، وتمييز الفروع من الأصول، ظهر ذلك في كتب من بعده لأن أكثر كتبه لم تصل إلينا. وقد مات سنة 207 هـ.

وممن كان في طبقة الفرّاء من الكوفيين محمد بن زياد المعروف بابن الأَعْرَابي ولم يكن أبوه أعرابياً كما يتبادر من اللفظ، بل كان عبداً سندياً، وإنما لقب بالأعرابي «لأنهم يقولون رجل أعجم وأعجمي إذا كان في لسانه عجمة وإن كان من العرب، ورجل عجمي منسوب إلى العجم وإن كان فصيحاً، ورجل أعرابي إذا كان بدوياً وإن لم يكن من العرب، ورجل عربي منسوب إلى العرب وإن لم يكن بدوياً» وقد عرف بالنحو، وعد من أكابر أئمة اللغة، وكان راوية لأشعار القبائل، ومنح حافظة لاقطة تشبه حافظة الأصمعي، كان يملي على الناس من حفظه ما لو جمع لألّف كتباً عديدة، ويظهر أنه كان ثقة فيما يروي قاسِيَ الحكم على العلماء، قد جرّح الأصمعي وأبا عبيدة والكسائي، ورماهم بالكذب والاختلاق. مات سنة 231 هـ عن نحو ثمانين عاماً.

وهناك فن متميز نوع تميّز وهو فن رواية الأشعار والأخبار وأيام العرب وأحداثها، وقد كان من سبق ذكرهم قبل يساهمون في هذا الباب قليلاً أو كثيراً، ولكن اشتهر قوم بهذا الفن وغَلَب عليهم وعرفوا به، ويشاء القدر أن يكون أحد رؤوس هذا الفن أيضاً كوفياً والآخر بصرياً، فالكوفي حماد الراوية والبصري خلف الأحمر، كلاهما غير عربي الأصل؛ فحماد ديلميّ، وخلف فرغاني، وكلاهما واسع العلم عارف بالشعر وفنونه ومميزات عصوره، عالم بالأخبار والأيام والأحداث، وكلاهما أخذ عنه البصريون والكوفيون جميعاً، وكلاهما كاذب وضّاع. قال ابن الأعرابي: «سمعت المفضل الضبي يقول: قد سلط على الشعر من حماد الراوية ما أفسده فلا يصلح أبداً، فقيل له: وكيف ذلك؟ أيخطىء في

روايته أو يلحن؟ قال: ليته كان كذلك، فإن أهل العلم يردون من أخطأ إلى الصواب، ولكنه رجل عالم بلغات العرب وأشعارها، ومذاهب الشعراء ومعانيهم، فلا يزال يقول الشعر يشبه به مذهب رجل ويدخله في شعره، ويحمل ذلك عنه في الآفاق، فتختلط أشعار القدماء ولا يتميز الصحيح منها إلا عند عالم ناقد، وأين ذلك»[1].

وروى الأغاني أن المهدي قال للمفضل: «إني رأيت زهير بن أبي سُلْمَى افتتح قصيدته بأن قال: دع ذا وعدّ القول في هَرِمٍ ـ ولم يتقدم له قبل ذلك قول، فما الذي أمر نفسه بتركه؟ فقال له المفضل: ما سمعت يا أمير المؤمنين في ـ هذا شيئاً إلا أني توهمته كان يفكر في قول يقوله، أو يُرَوِّي في أن يقول شعراً فعدل عنه إلى مدح هَرِم، وقال: دع ذا. ثم دعا المهدي بحماد فسأله هذا السؤال فقال حماد: ليس هكذا قال زهير يا أمير المؤمنين، قال: فكيف قال؟ قال فأنشده [من الكامل]:

لِمَنِ الدِّيَارُ بِقُنَّةِ الْحَجْرِ ... أَقْوَيْنَ مُذْ حِجَجٍ وَمُذْ دَهْرِ
قَفْراً بِمُنْدَفَعِ النَّحَائِتِ مِنْ ... ضَفْوَى أُولاتِ الضَّالِ وَالسِّدْرِ
دَعْ ذَا وَعَدِّ الْقَوْلَ فِي هَرِمٍ ... خَيْرِ الْكُهُولِ وَسَيِّدِ الْحَضْرِ

فأطرق المهدي ساعة ثم استحلف حماداً بأيمان البيعة وكل يمين محرجة ليصدقنه، فأقر له حينئذٍ أنه قائلها[2].

وروي أن أعرابياً جاء حماداً فأنشده قصيدة لم تعرف ولم يُدْر لمن هي، فقال حماد: اكتبوها، فلما كتبوها وقام الأعرابي قال حماد: لمن ترون أن نجعلها؟ فقالوا أقوالاً، فقال حماد: اجعلوها لطرفة[3].

وحماد هو الذي جمع السبع الطوال «المعلقات». ويقول الأصمعي: «كل شيء في أيدينا من شعر امرىء القيس فهو عن حماد الراوية إلا شيئاً سمعناه من أبي عمرو بن العلاء»[4]. ثم هو يحدث عن بني أمية الأحاديث الغريبة أشبه ما تكون بقصص ألف ليلة[5].

---

(1) «معجم الأدباء» 7/ 171.

(2) «الأغاني» 5/ 173، وقد وردت الأبيات فيها محرفة فأصلحناها. وهي في ديوان زهير ص 86.

(3) «المزهر» 2/ 205.

(4) «المزهر» 2/ 205.

(5) انظر: «ابن الأنباري» 44.

ومات سنة 155 هـ بعد أن ملأ العالم الإسلامي بما وضع، وخلّف لنا تلميذه وراويته ومن على شاكلته، وهو الهَيْثَمُ بن عَدِيّ وسيأتي ذكره.

هذا هو حمّاد الكوفي ونظيره خلف البصري، فقد كان كذلك من أعلم الناس بالشعر ومن أوضعهم فيه «وضع على شعراء عبد القيس شعراً موضوعاً كثيراً وعلى غيرهم، وأخذ ذلك عنه أهل البصرة والكوفة... وكان يضرب به المثل في عمل الشعر، وكان يعمل على ألسنة الناس فيشبه كل شعر يقوله بشعر الذي يضعه عليه. ثم نسك فكان يختم القرآن كل يوم وليلة... فلما نسك خرج إلى أهل الكوفة فعرَّفهم الأشعار التي قد أدخلها في أشعار الناس، فقالوا له: أنت كنت عندنا في ذلك الوقت أوثق منك الساعة، فبقي ذلك في دواوينهم إلى اليوم[1]، ومات في حدود سنة 180 هـ. ولكن يظهر أن خلفاً البصري كان أقل جرأة على الكذب من حماد الراوية، بل نرى العلماء يختلفون في صدق خلف ولا يختلفون في كذب حماد، فتلميذ خلف محمد بن سلّام الجمحي صاحب طبقات الشعراء يوثقه إذ يقول: «أجمع أصحابنا أن الأحمر كان أفرس الناس ببيت شعر وأصدق لساناً، وكنا لا نبالي إذا أخذنا عنه خبراً أو أنشدنا شعراً ألّا نسمعه من صاحبه»[2]. وربما كان هذا من الأسباب التي جعلت شعر الكوفة أكثر، والعلماء أقل به ثقة، فيقول أبو الطيب: «والشعر بالكوفة أكثر وأجمع منه بالبصرة، ولكن أكثره مصنوع ومنسوب إلى من لم يقله، وذلك بيّن في دواوينهم»[3].

ولكن مما لا شك فيه أيضاً أن من وسائل الخصومة التي كانت بين البصريين والكوفيين أن بعض علماء كل بلد كانوا يبالغون في تجريح الآخرين.

وعلى الجملة كان البصريون أقوى وأكثر إنتاجاً وأوثق رواية، ولذلك أسباب: منها أن الأعراب الفصحاء الذين كانوا يَرِدُون على البصرة ومِرْبدها أكثر ممن كانوا يردون على الكوفة، وهؤلاء الوافدون من الأعراب أخذ عنهم العلماء كثيراً من اللغة والأدب، فكما كانت طريقة الأخذ الرحلة إلى البادية كان كذلك رحلة الأعراب إلى الأمصار، وكانوا يفضلون أعراب بادية البصرة على أعراب بادية الكوفة، لأن الأولين أعرق بداوة والآخرين

---

(1) «المزهر» 2/ 203.

(2) «طبقات الأدباء» لياقوت 4/ 179.

(3) «المزهر» 2/ 206.

أفسدتهم الحضارة. ومنها: ـ ما علمت ـ من أن مدرسة البصرة سبقت مدرسة الكوفة بنحو مائة سنة في الوجود، فكان طبيعيًّا أن ينضج النحو واللغة في البصرة أكثر مما نضج في الكوفة. ومنها: أن الكوفيين كانوا أكثر صلة بالأمراء والخلفاء ببغداد، وهذا جعل تزاحم الكوفيين على الأبواب أشد، وجعلهم يتخيرون ما يحسن في السمر والمنادمة، ويتزيدون فيما يعجب وبخاصة ما ليس في التزيد فيه حرج كبير، كالحكايات والقصص عن الأعراب؛ ولكن من ناحية أخرى يظهر لي أن الكوفيين لقربهم من الخلفاء، ولاشتغالهم بمهنة تأديب أولاد الخلفاء والأمراء كانوا يتجهون في اللغة والعلم جهة الإيضاح والتبسيط أكثر مما فعل البصريون، وقد رأيت أن الفرّاءَ الكوفي مؤدب أولاد المأمون جعل النحو أقرب إلى أن يكون في متناول الصبيان، على حين أنهم يروون أن «المبرّد كان إذا أراد مريد أن يقرأ عليه كتاب سيبويه (البصري) يقول له: هل ركبت البحر؟ تعظيماً لكتاب سيبويه واستصعاباً لما فيه».

وأيًّا ما كان فقد استمر التعاون بين المدرستين في خدمة العلم، والنزاع المستمر والتفاخر والترامي بالكذب والوضع إلى أواخر القرن الثالث الهجري فكان لكل مدرسة شخصيتها ومميزاتها وأعلامها إلى أن اختلطتا وامتزجتا في مدرسة بغداد، فأخذت الفروق تضمحل، وأخذ علماء النحو واللغة بعدُ يدرسون مسائل الخلاف بين المدرستين على أنها مسائل تاريخية، وربما كان خاتمة أعلام المدرستين ثعلب الكوفي المتوفى سنة 285 هـ، والمبرّد البصري المتوفى سنة 291 هـ، وكان بينهما من المفاخرة والمنافرة الشيء الكثير، ثم خفتَ من بعدهما الجدال وقلّ النزاع.

* * *

وبعد، فنظرة إلى ما تقدم ترينا: أن هذا العصر كان العصرَ الذي جُمعت فيه اللغة ونقلت من الألسنة إلى الكتب، ومن المشافهة إلى التحرير، وأن الذين تولوا ذلك التدوين والجمع هم من ذكرنا وقليل أمثالهم، وفي الواقع إن هؤلاء مهما بلغوا من الجد لم يستطيعوا أن يدونوا كل كلمات العرب على اختلاف قبائلهم، لأن ذلك كان يحتاج إلى سلطة عليا دقيقة منظمة تضع خطة محكمة تشبه الخطة التي تضعها «مصالح الإحصاء الرسمية»، فتحدد القبائل التي يصح الأخذ عنها، وتوجّه كل طائفة من العلماء إلى قبيلة أو جملة قبائل، وترسم لهم طريقة الأخذ والتدوين، ولو فعلت لكان الحصر أوفى والضبط أتم، ولما استطاع فرد أو أفراد أن يختلقوا أو يتزايدوا؛ ولكن هذه الفكرة لم تكن في ذلك العصر ولا يمكن أن تكون، ولم تتخذ الحكومة في ذلك الوقت أية خطوة للإشراف على

الحركة العلمية، سواء في ذلك الدولة الأموية والعباسية، وسواء في ذلك العلوم اللسانية والعلوم الدينية، حتى القانون الذي تحكم به الرعية لم يتخذ شكلاً رسمياً، ولم تحتضنه الدولة - كما رأيت عند الكلام في الفقه - بل كانت الحركات العلمية مجهود الأمة نفسها، فهم يتعلمون بمحض إرادتهم ويعلِّمون بمحض إرادتهم، والرغبة الشخصية هي التي تدفع للتعلم، والكفاية الشخصية في الأوساط العلمية هي وحدها التي تؤهل العالم أن يُعَلِّم ويتخذ له حلقة في المسجد وهكذا. فهؤلاء اللغويون جدُّوا من أنفسهم في جمع اللغة وتدوينها، إما من طريق الخروج إلى البادية، أو من رحلة الأعراب إليهم وسماعهم منهم؛ وطبيعي أنهم بهذا الشكل - الذي لم ترسم له خطة محدودة - يفوتهم كثير من الكلمات العربية لم تقع لهم، وهذا ما يعلل ما نرى من أن كثيراً من الكلمات التي وردت في الشعر الفصيح الصحيح من جاهلي وإسلامي لم يرد له ذكر فيما بين أيدينا من معاجم، وكلمات كثيرة استعملت في الشعر الفصيح الصحيح للدلالة على معانٍ لم تفسرها المعاجم تفسيراً يتفق وهذه المعاني.

كذلك كان هذا العمل الفردي الاجتهادي سبباً في أن لغوياً قد يفهم من مخالطته للعرب وسماعه للكلمة مدلولاً قد فهمه من القرائن، على حين أن لغوياً آخر سمع هذه الكلمة وفهم من قرائن أخرى مدلولاً يخالف المدلول الذي فهمه الأول مخالفة قريبة أو بعيدة، وهذا هو الذي يفسر ما نراه في المعاجم التي بين أيدينا من إيراد احتمالات مختلفة لتفسير الكلمات. وقد يكون لهذا سبب آخر وهو أن الكلمة قد تكون واحدة وتستعملها قبيلة في معنى، وتستعملها قبيلة أخرى في معنى آخر، وعدم النظام الذي ذُكر جعل الراوي لا يعيّن القبيلة التي أخذ منها هذه الكلمة وهذا المعنى - غالباً - ولهم بعض العذر في ذلك، فلو فعلوا لبلغ المعجم مجلدات عديدة.

وناحية أخرى وهو أن ضعف الكتابة العربية في ذلك العصر، وعدم العناية بالنقط والشكل، وتقارب الحروف في اللغة العربية والاكتفاء في التفريق بينها بالنقط مع أنهم لا يلتزمونه، جعل التصحيف ميسوراً سهلاً، فلا فرق بين العين والغين إلا النقطة، ولا بين الباء والتاء والثاء والنون والياء في أول الكلمات ووسطها إلا النقط، وهذا هو الذي يفسر ما نرى في المعاجم من أن الكلمة يرويها بعضهم بالعين وبعضهم بالغين، وكلمة أخرى يرويها بعضهم بالفاء وبعضهم بالقاف، وكلمة ثالثة يرويها بعضهم بالصاد وبعضهم بالضاد، وكل يخطّىء الآخر، وقد فتحتُ **«لسان العرب»** حيثما اتفق فخرجت مادة قبض فوجدت فيها ما يأتي: قال

الليث: «القبيضةُ من النساء القصيرة: وقال الأزهري: هذا تصحيف والصواب القُنْبُضَة». وفيها: في حديث بلال في التمر، فجعل يجيء به قُبَضاً قُبَضاً»، وقد روي بالصاد المهملة. وفيها أن بيت الشَّمَّاخ [من الطويل]:

وتَعْدُو الْقِبِضَّى قَبْلَ عَيْرٍ وَمَا جَرَى ... ولم تدر ما بَالِي ولم أدر ما لها[1]

يرويه بعضهم القِبضّى بالضاد وبعضهم القِبصّى بالصاد، فهذه ثلاثة تصحيفات في مادة واحدة، فكم في اللغة جميعها.

ومن أطرف ما يروى في ذلك أن جماعة من العلماء اختلفوا في اسم شاعر، فكتبوا إلى أربعة علماء يسألونهم عن اسمه الصحيح، فأجاب كل واحد بما يخالف الآخرين، فقال بعضهم: هو حريث بن مخفض (بالخاء والضاد)، وقال بعضهم محفص (بالحاد والصاد)، وقال آخرون: هو ابن محيصن، وقال ابن دريد: إنما هو حريث بن محفض (بالحاد والضاد)[2]. وقد نصوا على بعض التصحيف ولكن ورد كثير من الكلمات إذا نظر فيها الناظر لا يشك في أنها من هذا الباب.

هذا إلى أن بعض اللغويين لم يكونوا ثقات، فكانوا بحضرة خليفة أو أمير أو في مجلس عام يُسألون عن كلمة فيُحْرَجن فيخترعون، كالذي حكي عن المبرّد أن جماعة وضعوا له كلمة القِبَعْض وسألوه عن معناها فقال: «معناها القطن» قال الشاعر: «كأن سَنَامها حَشْي القِبَعْضا»[3]، فاخترع المعنى واخترع له الشاهد.

ومع ما بذله العلماء من جهد في التحري عن الخطأ والتصحيف والوضع بقي منه ما بقي في الكتب، ومما يؤسف له أن جهود العلماء وقفت تقريباً على ما وضع في العصر العباسي الأول والثاني، ولم يكن لمن أتى بعدهم إلا جمع ما قالوا أو اختصار ما جمعوا، فلم يحكموا بالإعدام على كلمات تبين عدم صحتها أو عدم الحاجة إليها، ولم يحكموا بصحة كلمات ثبتت صحتها أو دعت الحاجة إليها.

وكذلك الشأن في الأدب إنما جمع في العصر العباسي، وروي من شعر الأدب ونثره ما كان العرب يتناقلونه في ذلك العصر شفاهاً، فحوّل من رواية شفوية إلى كتابة وتدوين، ودخل في الأشعار اختلاف الروايات كما رأيت، لأن الحافظة تخطىء كثيراً فتضع لفظاً مكان

---

(1) ديوانه ص 288. (2) «المزهر» 2/ 198.
(3) «ابن الأنباري» 282.

لفظ، وتقدم بيتاً على بيت، وتحذف بيتاً كان إلخ. وجاء حماد وخلف الأحمر ـ كما سبق ـ وأمثالهما، فعدُّوا من الظرافة أن يتزيدوا، وتسابقوا في الوضع، واستغلوا إعجاب الناس بالجديد الذي لم يسمع من قبل، وتلهفهم على الكتابة عنهم ما لم يرو من قبل عن غيرهم، كما استغلوا إعجاب الناس بما يستخرج الدهشة من خبر غريب أو حادثة غير مألوفة، أو قصيدة فرشوا لها فرشاً يناسبها؛ فكان من ذلك ما أدركه المفضل الضبي من أن تمييز الصحيح من غير الصحيح أصبح بعد هؤلاء الكذبة المهرة عسيراً أو محالاً.

يقول الأصمعي: حدثنا بعض الرواة، قال: قلت للشَّرْقِيّ بن القُطَاميّ: ما كانت العرب تقول في صلاتها على موتاها؟ قال: لا أدري، قلت: فاكذب له، قال: كانوا يقولون رويدك حتى تبعث الخلق باعثة، فإذا أنا به يوم الجمعة يحدّث به في المقصورة؛ «وابن دَأْبٍ» يضع الشعر وأحاديث السمر وكلاماً ينسبه إلى العرب[1]، وملأوا الأحداث والغزوات التي غزاها النبي ﷺ بالأشعار، فأدخلها محمد بن إسحاق في سيرته. ومع هذا فلم ييأس العلماء أمثال محمد بن سلّام الجُمحِي من أن يمتحنوا وينقدوا، ويدخلوا الشعر في البوتقة فيمتحنوا جيده من زائفه.

كذلك نحن مدينون لهذا العصر كل الدَّين بالنحو والصرف، فما اخترعه الخليل ودوّنه وسيبويه وأكمله الفرّاء وأمثالهم في هذا العهد هو أساس كل ما وصل إلينا، فإن كان بعدُ جديد فتبويب وشرح وتبسيط وإكمالٌ قليل، لكن لا اختراع جديد ولا إنتاج جديد. فإذا قلنا إننا عشنا القرون الطويلة نأكل من المائدة التي صنفها هؤلاء في اللغة والأدب والنحو والصرف، ولم نزد صنفاً عليها، بل لم نغير كثيراً في طريقة إعداد الصنف وتهيئته لم يكن ذلك بعيداً من الصواب.

ومما ألاحظه أيضاً أن اللغة والنحو لم يشترك في وضع أسسهما غير العراق، فالمصريون والشاميون ساهموا في القراءات، وساهموا في الحديث، وساهموا في التاريخ، وساهموا في الفقه، وكان لهم في كل ذلك رجال يعدون في طبقة رجال العراق، كما أبنا ذلك عند الكلام في مراكز الحياة العقلية ولكنا ـ فيما وصل إلينا ـ لم نجد مصرياً أو شامياً جدّ في جمع اللغة وتدوينها في ذلك العصر كما جدّ أبو عمرو بن العلاء، والخليل والأصمعي وأضرابهم، مع أن في مصر عرباً خلصاً كان المصريون يستطيعون أن يدوّنوا ما

(1) «المزهر» 2/ 210.

يسمعونه عنهم فيكون لهم نصيب في ذلك، وربما أفادونا لوناً غير اللون الذي أُثِر عن العراقيين، وكان بالشام عرب خلص كذلك، وقريب منهم بادية الشام، فيستطيعون أن يخرجوا إليها يستمعون أعرابها ويدونون ما سمعوا منهم، كما فعل الأصمعي والكسائي وغيرهما، وربما أفادونا في ذلك لوناً خاصاً أيضاً، ولكنهم لم يفعلوا، ولم نعلم كذلك من المصريين والشاميين من وضع حجراً أساسيًا في بناء النحو في عهد تأسيسه، كما فعل الخليل وسيبويه والفرّاء. قد كان لمصر الليث بن سعد، وللشام الأوزاعي وهما يضارعان فقهاء العراق، ولكن لم يكن لهما أصمعي ولا سيبويه ـ فيما نعلم ـ وربما كان السبب في ذلك جملة أمور مجتمعة منها: أن اللغة العربية لم تنتشر في مصر انتشارها في العراق، فعرب أهل مصر لا حاجة لهم بجمع لغة ولا بنحو، وأهل مصر أنفسهم أخذوا يتعلمون اللغة العربية في العصر الأموي تعلماً ابتدائيًا لا يمكّنهم من جمع وابتكار فيها، فلما نضجوا أو قاربوا النضج كان النحو قد تكوّن واللغة قد جمعت، أما العلوم الأخرى من حديث وتاريخ وتشريع فالباعث الديني كان عندهم فيها أقوى من الباعث اللغوي أو النحوي، والعرب الذين في مصر في حاجة إلى الحديث وما يتبعه من تاريخ وتشريع، لا إلى نحو ولا إلى لغة؛ فلما اشتغلوا هم بالحديث وما إليه دون اللغة والنحو قلدهم في ذلك غيرهم من الموالي، وقريب من ذلك يصح أن يقال في الشاميين، وإن كانوا أكثر اتصالاً بالعرب من المصريين. ومنها: أن ظروفاً خاصة أشرنا إليها قبل جعلت تأسيس النحو في البصرة، ثم نقلت العدوى إلى الكوفة فتعاون المدرستان في تأسيسه والنحو وليد اللغة، ولم تنتقل العدوى إلى مصر والشام لبعد المسافة. ومنها: أن العراق ربيب حضارات مختلفة، وأهله قد شغلوا بالعلوم كثيراً قبل أن يتعرّبوا، وبعض هذه الأمم كان لها لغة معروفة ونحو موضوع، فلما تعربوا اتجهت أفكارهم المنظمة تنظيماً علميًا أن يؤسسوا في العربية ما أُسِّس قبل ذلك في غيرها؛ أضف إلى ذلك ذوق الخلفاء والأمراء العباسيين في العراق وتشجيعهم لحركة اللغة والنحو، ولم يكونوا كالأمويين الذين يشجعون الأدب العربي من ناحية روايته، لا من ناحية علميته؛ فكل هذا ونحوه أنتج الظاهرة التي أبنَّاها.

* * *

وأيًا ما كان فمما يلفت النظر حقًّا جد العلماء في ذلك العصر في جمع اللغة وابتكار النحو جِدًّا لم يكن له نظير في العصور الإسلامية بعدُ؛ فاحتمال العناء في مخالطة الأعراب في البادية، وتحملهم السفر وخشونة العيش، وصبرهم على كل ما يلقَون من مكروه، وتفكيرهم الطويل العميق مع الزهد في عرض الدنيا ـ كما يقدم لنا الخليل بن أحمد صورة من

ذلك من أجمل الصور - كل هذا من غير شك يدعو إلى الإعجاب. (قال الأصمعي: قال عيسى بن عمر: «كنت أنسخ بالليل حتى ينقطع سوائي» أي وسطي)؛ وأبو العباس ابن عم الأصمعي يهلع من الغربة في البادية ويشتاق أهله فيهمُّ بالرجوع، ثم يرى عربياً فيتوسل له أن يسهل له سبيل الأخذ عن الأعراب فيفعل، ويصحبه فيسمع قصيدة من أعرابي مطلعها [من الطويل]:

لَقد طال يا سَوْدَاءُ مِنْكِ الْمَوَاعِدُ وَدُونَ الجَدَا الْمَأْمُولِ مِنْكِ الْفَرَاقِدُ

فيقول أبو العباس: «قد والله أُنسيت أهلي، وهان عليّ طول الغربة وشظف العيش سروراً بما سمعت». وروي عن أبي المحلم أنه أنْشدَ يونس بن حبيب أبياتاً من رجز، فكتبها على ذراعه إذ لم يجد صحيفة.

ومثل ذلك كثير يشهد بأنهم عانوا في العلم أشد مما يعاني الجندي في صف القتال.

---

(1) البيت لأسدي من بني ثعلبة في أمالي القالي 1/ 170.

الفصل السابع

التاريخ والمؤرخون

ذكرنا قبل أن أول ما عني به - من التاريخ الإسلامي - سيرة النبي ﷺ وما يتبعها من مغازٍ، وأن هذا النوع من التاريخ اعتمد على شيئين: **الأول**: ما كان دائراً بين العرب عن أخبار الجاهلية كأخبار جُرْهم ودفن زمزم، وأخبار قُصَيّ بن كِلابٍ وغلبته على أمر مكة وجمعه أمر قريش، ومعونة قضَاعة له، وقصة سد مأرب ونحو ذلك. **والثاني**: أحاديث رواها الصحابة والتابعون ومن بعدهم عن حياة النبي ﷺ من ولادته ونشأته ودعوته إلى الإسلام، وجهاده مع المشركين وغزواته، وعلى الجملة أخباره إلى حين وفاته؛ وقد أضافوا إلى أخبار الجاهلية والإسلام الأشعار التي رويت في هذه الموضوعات، مما يصح بعضه ولم يصح بعضه عند الثقات.

وقد تأثر ما يُرْوَى في السيرة من أحداث قبل الإسلام بالنمط الذي تروى به أيام العرب في الجاهلية، كما تأثر ما يروى منها من أحداث الإسلام بنمط الحديث.

وقد كان تاريخ النبي ﷺ داخلاً فيما يروى من الحديث، وكانت الأحاديث فيه متفرقة يوم كان المحدّث يجمع كل ما وصل إليه علمه من غير ترتيب، فلما رتبت الأحاديث في الأبواب، جمعت السيرة في أبواب مستقلة، كان من أشهرها باب يسمى «المغازي والسير»[1] ثم انفصلت هذه الأبواب عن الحديث وألّفت فيها الكتب الخاصة، ولكن ظل المحدّثون يدخلونها ضمن أبوابهم، ففي «البخاري» - مثلاً - كتاب «**المغازي**»، وفي «**مسلم**» كتاب «**الجهاد والسِّير**»، وفي «مسند أحمد» كتاب «**المغازي**»، إلى غير ذلك من الأبواب المتصلة بتاريخ النبي ﷺ، ونستطيع أن نضع الجدول الآتي لبيان تسلسل التأليف في «**السيرة**»:

---

(1) أصل المغازي جمع مغزى ومغزاة، وكلاهما معناه موضع الغزو أو الغزو نفسه، ثم توسعوا في معناها فأطلقوها على مناقب الغزاة وغزواتهم، ثم نجدهم استعملوها استعمالاً واسعاً للدلالة على حياة النبي حتى جعلوها مرادفة للسيرة.

طبقات مؤرخي السيرة

الطبقة الأولى

- أبان بن عثمان بن عفان (مدني) توفي سنة ١٠٥هـ
- عروة بن الزبير بن العوام (مدني) توفي سنة ٩٢هـ؟
- شرحبيل بن سعد (مدني) توفي سنة ١٢٣هـ
- وهب بن منبه (يمني) توفي سنة ١١٠هـ

الطبقة الثانية

- عبد الله بن أبي بكر بن حزم (مدني) توفي سنة ١٣٥هـ
- عاصم بن عمرو بن قتادة (مدني) مات سنة ١٢٠هـ؟
- ابن شهاب الزهري (مكي) مات سنة ١٢٤هـ

الطبقة الثالثة

- موسى بن عقبة (مدني) مات سنة ١٤١هـ
- معمر بن راشد (بصري) مات سنة ١٥٠ هـ؟
- محمد بن إسحاق (مدني) مات سنة ١٥٢هـ؟
  - زياد البكائي (كوفي) مات سنة ١٨٣ هـ
    - ابن هشام صاحب السيرة مات سنة ٢١٨هـ
- الواقدي (مدني) مات سنة ٢٠٧هـ؟
  - محمد بن سعد (بصري) مات سنة ٢٣٠هـ

فأول من عرف بالتأليف في المغازي أربعة: أبَان ابن الخليفة عثمان بن عفان المتوفى سنة 105 هـ، وقد كان والياً على المدينة لعبد الملك بن مروان سبع سنين، وعرف بالحديث والفقه، والظاهر أن سيرته التي جمعها لم تكن إلا صُحُفاً فيها أحاديث عن حياة الرسول ﷺ، كما يدل عليه قول ابن سعد في المغيرة بن عبد الرحمن: «وكان ثقة قليل الحديث، إلا مغازي رسول الله ﷺ أخذها من أبان بن عثمان، فكان كثيراً ما تُقْرأ عليه ويأمرنا بتعليمها»[(1)]. ولكن من الغريب أن مؤلفي السيرة الأولين كابن سعد وابن هشام لم يرووا له شيئاً في **«السيرة»**.

والثاني: عروة بن الزبير، وهو من أشرف البيوت وأنبلها، أخو عبد الله بن الزبير ومصعب بن الزبير، أبوهم الزبير بن العوام، وأمّه وأمّ عبد الله أسماء بنت أبي بكر، وقد ولد

---

(1) «الطبقات» 5/ 156.

عروة سنة 23 هـ، ونشأ بالمدينة وأخذ الحديث والأخبار عن كثير من الصحابة، منهم: أبوه، وزيد بن ثابت، وأُسَامة بن زيد، وأبو هُرَيرة، وعبد الله بن عمر، وعبد الله ابن عباس؛ وكان يكره بني أمية ويجلس في مسجد الرسول بالمدينة مع علي بن الحسن بن علي بن أبي طالب، فيتذاكران جور من جار من بني أمية والمقام معهم، وهما لا يستطيعان تغيير ذلك، ويخافان أن تحل عقوبة الله بهما لسكوتهما[1]؛ وكان عروة كثير الحديث ثقة فيما يرويه، وكان يدوّن علمه، قال هشام بن عروة: «أحرق أبي يوم الْحَرّة كُتبَ فقه كانت له، فكان يقول بعد ذلك: لَأَنْ تكون عندي أحب إليّ من أن يكون لي مثل أهلي وولدي»[2]، وقد رحل من المدينة إلى مصر وأقام بها سبع سنين. روَى الْبَلَاذُرِيّ عن عروة قال: أقمت بمصر سبع سنين وتزوجت بها، فرأيت أهلها مَجَاهيد قد حُمِلَ عليهم فوق طاقتهم، وإنما فتحها عَمْرٌو بصلح وعَهْد وشيء مفروض عليهم»[3]؛ ويذكر ابن سلّام في طبقات الشعراء أن عروة بن الزبير كان بمصر عندما خَلع عبد الله بن الزبير يزيدَ بن معاوية[4]، وبعد مقتل عبد الله كان عبد الملك يعامل عروة في إجلال واحترام، فيروي الأغاني أن عروة «قدم على عبد الملك بن مروان فأجلسه معه على السرير، فجاء قوم فوقعوا في عبد الله بن الزبير، فخرج عروة فقال للآذن: إن عبد الله بن الزبير ابن أبي وأمي، فإن أردتم أن تقعوا فيه فلا تأذنوا لي عليكم»[5] ـ وكان عروة أحد الفقهاء العشرة الذين استعان بهم عمر بن عبد العزيز أيام إمارته على المدينة (من سنة 87 إلى سنة 93 هـ) ـ وعدّ عروة أحد الفقهاء السبعة الذين انتهى إليهم العلم بالمدينة، وقد مكّنه نسبه من أن يروي الكثير من الأخبار والأحاديث عن النبي ﷺ وحياة صدر الإسلام، فروى عن أبيه الزبير وأمه أسماء، وروى الكثير عن خالته عائشة.

وكان أكبر الرواة عنه ابنه هشام بن عروة، وابن شهاب الزهري؛ ووصلت إلينا كثير من روايات عروة وأحاديثه. في كتب ابن إسحاق والواقدي والطبري، فرويت عنه أخبار الهجرة إلى الحبشة وأخبار الهجرة إلى المدينة، وغزوة بدر إلخ، وكثير مما روي عنه كان إجابة عن أسئلة وجهت إليه من عبد الملك بن مروان والوليد وغيرهما. ويدل ما وصل إلينا من إجاباته على أنه كان يجيب في المغازي من أحاديث جمعها.

---

(1) «الطبقات» 5/ 135.

(2) «الطبقات» 5/ 133.

(3) «فتوح البلدان» ص 217 طبع أوروبا و 225 طبع مصر.

(4) «طبقات ابن سلام» ص 35 طبع أوروبا.

(5) «الأغاني» 16/ 45.

وعلى الجملة فكُتب السيرة الأولى التي وصلت إلينا كابن هشام وابن سعد والطبري مدينة في جزء كبير منها لما رواه عروة بن الزبير.

والثالث: شُرَحْبِيل بن سعد، مولى الأنصار، وقد عُمِّر أكثر من مائة سنة ومات سنة 123 هـ، وقد رَوَى كثيراً عن زيد بن ثابت وأبي سعيد الخُدْرِي وأبي هريرة، وقد روي عنه أنه كتب «ثبتاً» بأسماء من هاجر من مكة إلى المدينة، وأسماء من اشتركوا في غزوة بدر وغزوة أُحد، وقال سفيان بن عيينة: إن أحداً لم يعرف المغازي وغزوة أُحد معرفته؛ ولكن لم يكن من الثقة بحيث كان أبان وعروة، فابن سعد يقول فيه: «إنه بقي إلى آخر الزمان حتى اختلَط، واحتاج حاجة شديدة، وله أحاديث وليس يحتج به»[1]؛ وقد رووا أن الناس تحاموه لأنه كان إذا نزل بأُحد فلم يصله، قال له إن أباك لم يشهد بدراً، ولذلك لم يروِ عنه ابن إسحاق والواقدي شيئاً، ولكن ابن سعد روى عنه خبراً في انتقال النبي ﷺ من قُباءَ إلى المدينة[2].

والرابع: وهب بن مُنَبِّه، وقد مضى القول فيه كثيراً، والذي يهمنا الآن أخباره في السيرة، وقد ذكر صاحب «**كشف الظنون**» عند كلامه في علم المغازي والسِّير: «يقال أول من صنف في المغازي عروة بن الزبير، وجمعها أيضاً وَهْبُ بن منبه»، وكُتّاب السِّير الأولون لا يسندون إليه شيئاً في كتبهم، ولكن عثر على قطعة من كتابه في المغازي، وهي الآن في مدينة «هيدلْبِرْج» في ألمانيا وقد كتبت سنة 228 هـ وراويها «محمد بن بكر عن أبي طلحة عن عبد المنعم عن أبيه عن أبي إلياس عن وهب»، وفي هذه القطعة لا يَسْتَعْمِل الإسناد، وهذه عادة وهب، وقد ذكر فيها «العقبة الكبرى» واجتماع قريش في دار الندوة، وهجرة النبي ﷺ إلخ. ولا يتبين من هذه القطعة إن كان وهب قد أدخل في المغازي شيئاً من معارف أهل الكتاب، وقد كان عارفاً بها مطلعاً فيها.

هؤلاء الأربعة هم الدعامة **الأولى** في كتابة المغازي، ونرى من أخبارهم أن ثلاثة منهم مدنيون، وهم أبان وعروة وشرحبيل، الأولان من خير بيوتات قريش وأشرفها: أبان وعروة، **والثالث**: مولًى من موالي الأنصار، وطبيعي أن تكون المدينة أهم مصدر للمغازي، فقد وقعت أكثر الأحداث تحت أعين أهلها، وأما وهب فقد ذكروا أنه من أهل الكتاب الذين

---

(1) «ابن سعد» 5/ 228.

(2) جزء 1 قسم أول 160.

أسلموا، وأنه يمني من أصل فارسي قد اعتمد في أخباره على ما رَوَى عن ابن عباس وجابر وأبي سعيد الخُدْرِيّ وغيرهم، وعلى ما قرأ من كتب أهل الكتاب.

ثم جاءت بعد هؤلاء طبقة أخرى عنيت بالمغازي من أشهرهم:

1 ـ عبد الله بن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم الأنصاري.

2 ـ وعاصم بن عمر بن قتادة.

3 ـ والزُّهرِي. فأما عبد الله فكان جده الأعلى عَمْرو بن حَزْم من كبار الصحابة، بعثه رسول الله إلى أهل اليمن ليفقّههم في الدين ويعلمهم السنّة ومعالم الإسلام، ويأخذ منهم صَدَقاتهم، وجدّه محمد بن عمرو مات يوم الحَرّة، وكان معروفاً بالتقوى، وأبوه أبو بكر كان قاضي المدينة لما كان عمر بن عبد العزيز والياً عليها، وضم إليه سليمان ولاية المدينة، وظل فيها في خلافة عمر. ورُوِي عن مالك أنه قال: «لم يكن أحد بالمدينة عنده من علم القضاء ما كان عند أبي بكر بن حزم»، وهو الذي كتب إليه عمر بن عبد العزيز يطلب إليه أن يجمع الحديث. وقد خلف أبو بكر ولدين محمداً وعبد الله الذي نترجم له، فمحمد كان قاضياً على المدينة، وكان يخرج في قضائه عن الحديث أحياناً إلى العمل بما أجمع عليه أهل المدينة، ويأبى عليه أخوه عبد الله إلا أن يَتبع الحديث.

وقد نقلت عن عبد الله هذا أخبار كثيرة ذكرها ابن إسحاق والواقدي وابن سعد والطبري، فرويت له أخبار تتعلق ببدء حياة النبي ﷺ، ووفود القبائل إلى رسول الله، وأخبار في حروب الردة إلخ. ففي سيرة ابن هشام: «قال ابن إسحاق، وحدثني عبد الله ابن أبي بكر، عن امرأته فاطمة بنت عمارة عن عَمرة بنت عبد الرحمن بن سعد بن زُرَارَة، عن عائشة كذا». وفي الطبري عن محمد بن إسحاق أنه «دخل على عبد لله بن أبي بكر، فقال لامرأته فاطمة: حَدِّثي محمداً ما سمعتِ من عَمْرة بنت عبد الرحمن، فقالت: سمعت عَمْرة تقول، سمعت عائشة تقول إلخ». ويروي الطبري: عن محمد بن إسحاق، عن عبد الله بن أبي بكر، قال: كان جميع ما غزا رسول الله ﷺ بنفسه ستًّا وعشرين غزوة: أول غزوة غزاها وَدَّان، ثم غزوة بُوَاط إلخ. وعلى الجملة فقد كان عبد الله بن أبي بكر عظيم الأثر في كتب السير والمغازي، وكان له من بيته العظيم في الأنصار، وتزوجِه بفاطمة التي تروي عن عَمْرة التي تروي عن عائشة ما يَسَّر له جمع الأحاديث التي تتصل بالمغازي.

وأما عاصم بن عمر بن قَتادة الظفَري[1] فمدني من الأنصار، كان جدّه قتادة أنصارياً شهد مع الرسول غزوة بدر، وابنه عمر بن قتادة روى الأخبار عن أبيه وبلّغها ابنه عاصماً، واتصل عاصم هذا بعمر بن عبد العزيز، وقال فيه ابن سعد: «كان راوية للعلم، وله علم بالمغازي والسِّير، أمره عمر بن عبد العزيز أن يجلس في مسجد دمشق فيحدّث الناس بالمغازي ومناقب الصحابة ففعل». أرّخ بعضهم موته بسنة 120 هـ وبعضهم بسنة 129 هـ، وكان مصدراً من المصادر التي اعتمد عليها ابن إسحاق والواقدي.

وأما ابن شهاب الزهري فمكّي، كما يدل عليه نسبه إلى بني زُهْرة، فهو محمد بن مسلم بن عبيد الله بن عبد الله بن شهاب، حارب جدُّه عبد الله بن شهاب مع المشركين يوم بدر «وكان أحد النفر الذين تعاقدوا يوم أُحد لئن رأوا رسول الله لَيَقْتُلُنَّهُ أو لَيُقْتَلُنَّ دونه»[2]، «وكان عبد الله بن شهاب الزهري هو الذي شَجّ رسولَ الله ﷺ في جبهته»[3]، وأبوه مسلم «كان مع ابن الزبير على الأمويين» واتصل محمد بن شهاب الزهري بعد ذلك بالأمويين، عبد الملك وهشام، وعمر بن عبد العزيز وغيرهم، وكان يستوطن الشام ويتردد على الحجاز ويصاحب الخلفاء، حتى قال فيه مكحول: «أي الرجل الزهري، لولا أنه أفسد نفسه بصحبة الملوك».

وكان ابن شهاب الزهري من أسبق الناس إلى تدوين علمه على حين أن علماء زمنه كثيراً ما يتحرجون من ذلك، قال الزهري: «ما نَشَرَ أحد من الناس هذا الْعِلْمَ نَشْرِي ولا بذله بذلي»، وقد كان مجدًّا في جمع الحديث وتدوينه قال: «أدركت من قريش أربعة بحور: سعيد بن المسيّب، وعروة بن الزبير، وأبا سلمة بن عبد الرحمن، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة». وقالوا: كان الزهري يأتي المجالس من صدورها ولا يأتيها من خلفها، ولا يُبقي في المجلس شاباً ولا كهلاً، ولا عجوزاً ولا كهلة إلا سألهم، حتى يحاول رَبّاتِ الْحِجَال» وكان يدون ذلك كله. قال صالح بن كيسان: «كنت أطلب العلم أنا والزهري، فقال: تعال نكتب السنن، قال: فكتبنا ما جاء عن النبي ﷺ، ثم قال: تعال نكتب ما جاء عن الصحابة، قال: فكتب ولم أكتب فأنجَحَ وضيعتُ». وكان مع اتصاله بخلفاء بني أمية لا يجاريهم إن أرادوا إفساد العلم، فقد أراد هشام بن عبد الملك أن يقول في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِى تَوَلَّىٰ كِبْرَهُۥ مِنْهُمْ لَهُۥ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ **[النُّور: 11]** ، إن الذي تولى كبره هو علي بن أبي طالب، فأبى وقال: هو عبد الله بن

---

(1) بنو ظفر بفتحتين بطن من الأنصار.

(2) «المعارف» لابن قتيبة.

(3) ابن هشام.

أُبَيّ ابن سلول، فقال له هشام: كذبتَ هو عليّ، فقال الزهري: «أنا أكذب؟ فوالله لو ناداني منادٍ من السماء إن الله أحل الكذب ما كذبتُ، حدثني سعيد بن المسيب وعروة وعبد الله وعلقمة بن وقّاص عن عائشة أن الذي تولى كبره عبد الله بن أُبَي». وروى الأغاني عن ابن شهاب الزهري أنه قال: «قال لي خالد بن عبد الله القَسري: اكتب لي النسب، فبدأت بنسب مُضر وما أتممته، فقال: اقطعه قطعه الله مع أصولهم، واكتب لي السيرة، فقلت له: فإنه يمر بي الشيء من سِيرَة عليّ بن أبي طالب فأذكره، فقال: لا! إلا أن تراه في قعر الجحيم»[1].

وقد نقلت إلينا مجموعة مما رواه في كتب الحديث، ونقل ابن سعد عنه كثيراً من أخبار المغازي في كتابه. وقد مات سنة 124 هـ.

وكان كثير من هؤلاء الرواة للسيرة يسمعون للشعر ويشاركون فيه، ويجدون مُتْعةً في روايته، فابن أبي بكر بن حزم يفضل حسان بن ثابت الأنصاري على الفرزدق في حكاية طويلة[2]، وابن شهاب الزهري كان «يحدّث ثم يقول هاتوا من أشعاركم فإن الأذن مَجّاجة وللنفس حَمْضَةً»[3]، فلعل ميل هؤلاء الأولين إلى الشعر وشغفهم به هو السبب في إدخال بعض الشعر في ثنايا السيرة.

وجاءت بعد هؤلاء طبقة أخرى عاشت في العصر العباسي، أشهرهم مُوسَى بن عُقْبَة، ومَعْمَر بن راشد، وابن إسحاق والوَاقِدِيّ.

فأما موسى بن عقبة فمولى للزبيريين، ولعله استفاد من هذه الصلة بعض علمه، وقد رأينا قبل أن من أشهر علماء المغازي عروة بن الزبير وابنه هشاماً، وقد عُني موسى وأخواه إبراهيم ومحمد بمدارسة العلم في مسجد المدينة، واشتهروا ثلاثَتُهم بالفقه والحديث وعرف أصغرهم موسى بالمغازي، حتى قال فيه مالك بن أنس: «عليكم بمغازي ابن عقبة وهي أصح المغازي»[4]؛ وكانت سيرته التي كتبها مختصرة موجزة، كما يروي الرواة، وصل إلينا منها بعض مقتطفات، ونجد ابن سعد ينقل عنه بعض الأخبار، كما ينقل عنه الطبري بعض أخبار السيرة وبعض أخبار الخلفاء الراشدين وبني أمية، وينقل عنه

(1) «الأغاني» 19/ 59.

(2) رواها «الأغاني» 19/ 38.

(3) «الحمضة الشهوة، قال الأزهري: ومعنى الجملة أن الآذان لا تعي كل ما تسمعه، وهي مع ذلك ذات شهوة لما تستظرفه من غرائب الحديث ونوادر الكلام.

(4) «تهذيب التهذيب» لابن حجر.

الأغاني أخبار زيد بن عمرو[1] الذي كان يتألّه في الجاهلية، ويروي موسى بن عقبة أن كُرَيْبَ بن أبي مسلم مولى عبد الله بن عباس وضع عنده حمل بعير من كتب ابن عباس[2]. وقد مات موسى سنة 141 هـ.

وأما مَعْمَر بن راشد، فكذلك كان من الموالي، كان مولى للأَزْد، وقد ولد ونشأ بالبصرة ثم رحل إلى اليمن، وظل يتنقل بين اليمن والبصرة، وكان عظيم الخُلُق، يصفه ابن سعد فيقول: «كان مَعْمَرٌ رجلاً له حلم ومروءة ونبل في نفسه»، كما كان واسع العلم بالحديث والسير. وقد ذكر ابن النديم في **«الفهرست»** أن له من الكتب كتاب **«المغازي»** ـ ولم يصل إلينا، وإنما وصلنا منه مقتطفات في الواقدي وابن سعد والطبري والبلاذري ـ وأكثر ما يقوله معمر ينسبه إلى الزُّهري، وقد كان شيخَه. وقد مات بصنعاء سنة 150 هـ أو سنة 153 هـ.

فإن نحن وصلنا إلى ابن إسحاق والواقدي فقد وصلنا إلى أكبر مؤرخي العصر العباسي الأول، ومن كان عليهما يَعْتمد أكثر المؤرخين الذين جاؤوا بعدهما.

ابن إسحاق ـ هو محمد بن إسحاق بن يَسار، وكان كذلك من الموالي أُسر جدّه يسار في عَيْن التّمر في العراق، ووُجِّه إلى المدينة وكان مولى لقيس بن مَخْرَمَة بن المطلب بن عبد مناف، وهو من أصل فارسي[3].

وقد نشأ محمد بن إسحاق في المدينة، والراجح أنه ولد نحو سنة 85 هـ، وقد اتهم بأنه في شبابه كان يغازل النساء، ورُفع أمره إلى والي المدينة «فأمر بإحضاره، وكان حسن الوجه، فضربه أسواطاً ونهاه عن الجلوس في مؤخر المسجد»[4].

وقد لقي كثيراً من علماء المدينة وأخذ عنهم الحديث، فسمع القاسم بن محمد بن أبي بكر، وأبَان بن عثمان، ومحمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، وعبد الرحمن بن هرمز، ونافعاً مولى عبد الله بن عمر، وابن شهاب الزهري؛ وفي سنة 115 هـ رحل إلى الإسكندرية وسمع من يزيد بن أبي حبيب، ثم عاد إلى المدينة، وكان يجمع الأحاديث وخاصة ما اتصل منها بالمغازي حتى اشتهر بها. وروي عن الشافعي أنه قال: «من أراد أن

(1) «الأغاني» 3/ 16.
(2) «طبقات ابن سعد» 5/ 216.
(3) «الخطيب البغدادي» 1/ 215.
(4) «ابن النديم» 92.

يتبحر في المغازي فهو عيال على محمد بن إسحاق»[1]، وقد عاداه في المدينة عالمان كبيران: هشام بن عروة بن الزبير، ومالك بن أنس؛ فأما عداء هشام فسببه أن ابن إسحاق روى بعض أخباره عن فاطمة بنت المنذر عن أسماء بنت أبي بكر، وفاطمة هذه هي زوجة هشام بن عروة، فلما بلغ هشاماً ذلك أنكره وقال: «أَلِعِدوّ الله الكذاب يروي عن امرأتي؟ مِنْ أين رآها؟»[2] ودافع بعض العلماء عن ابن إسحاق، فقد روى عن أحمد بن حنبل أنه قال: «وما ينكر هشام؟ لعله جاء فاستأذن عليها فأذنت له، وهو لم يعلم»[3]؛ سيما وقد كان من المألوف في هذا العصر أن يروي الرجال عن النساء، فقد رأينا قبلُ أن عبد الله بن أبي بكر يروي عن امرأته فاطمة بنت عمارة، ويدعوها لأن تقص على ابن إسحاق خبراً، هذا إلى أن فاطمة بنت المنذر كانت متقدمة في السن أيام محمد ابن إسحاق، فقد ولدت سنة 48 هـ، فهي أسن منه بنحو 37 سنة.

وأما عداء مالك فله سببان: **الأول**: ما تقدم من أن ابن إسحاق كان يطعن في نسب مالك بن أنس، ويروي أنه هو وأهله من موالي بني تيم بن مرة[4]؛ **والثاني**: أنه كان يطعن في علم مالك ويقول: «ائتوني ببعض كتبه حتى أبين عيوبه، أنا بَيْطار كتبه»[5]؛ فكان مالك يقول فيه: «إنه دَجَّال من الدجاجلة»، وكان يقول: نحن نفيناه عن المدينة[6]، وكان يقول: «محمد بن إسحاق كذّاب». على كل حال وقف فيه علماء المدينة موقفين مختلفين: فكان هشام ومالك يجرحانه، وكان ابن شهاب الزهري وغيره يثنون عليه. وقد اتهم بالتشيع والقول في القدر؛ فلما قامت الدولة العباسية رحل إلى العراق، فنزل الكوفة والجزيرة والريّ وبغداد، واتصل بالمنصور، وطلب منه أن يصنف كتاباً لابنه المهدي منذ خلق الله آدم إلى يومه ففعل، فاستطاله المنصور فاختصره في هذا الكتاب المختصر، وأُلقي الكتاب الكبير في خزانة المنصور[7].

وقد ألف كتابه المغازي من مجموع الأحاديث والأخبار التي سمعها من المدينة والتي

---

(1) «الخطيب البغدادي.

(2) «الخطيب» 1/ 222.

(3) «الخطيب».

(4) «الانتقاء» لابن عبد البرّ ص 11.

(5) «الخطيب» 1/ 224.

(6) إشارة إلى المسيح الدجّال.

(7) «الخطيب» 1/ 221.

سمعها من مصر، كما يدل على ذلك ما بين أيدينا من الكتاب. والظاهر أنه قد جمع كتابه قبل أن يرحل إلى العراق، إذ ليس فيه من أثرٍ لأحاديثه، وقد بحث بعض المستشرقين في احتمال تأثر ابن إسحاق بالعباسيين لاتصاله بالمنصور، وذكروا مثلاً على ذلك موقف العباس في غزوة بدر «وهو جدّ العباسيين»، فقد ذكر ابن إسحاق أنه حارب في بدر مع المشركين، ولكنه لطّف ذلك فزعم أنه كان مُكْرَهاً، وروى في ذلك حديثاً عن ابن عباس عن رسول الله ﷺ أنه قال: «من لقي العباس بن عبد المطلب فلا يقتلْه، فإنما خرج مُسْتَكْرَهاً»، وردّ عليه آخرون بأن بعض تلاميذ ابن إسحاق في المدينة وهو إبراهيم بن سعد روى عنه خبراً كهذا قبل اتصاله بالعباسيين[1].

ألف ابن إسحاق كتابه «**المغازي**»، وهو أول كتاب وصل إلينا في السيرة من بين المؤلفين الأولين الذين ذكرناهم، وإن كان قد وصلنا مختصراً في سيرة ابن هشام[2] المتوفى سنة 218 هـ، وقد تلقى ابن هشام السيرة عن زياد بن عبد الله البَكّائي المتوفى سنة 183 هـ عن ابن إسحاق.

وتنقسم مغازي ابن إسحاق إلى ثلاثة أقسام: «المُبْتَدَا» و «المبعث» و «المغازي»، فالمبتدا يبحث في تاريخ الوحي قبل الإسلام، والمبعث في حياة النبي ﷺ في مكة، والمغازي في حياته في المدينة؛ وقد اختصر ابن هشام هذه السيرة ونص على ما فعله فيها فقال: «وأنَا إن شاء الله مبتدىء هذا الكتاب بذكر إسماعيل بن إبراهيم ومَن ولَدَ رسول الله ﷺ مِنْ وَلَدِه وأولادهم لأصلابهم، الأول فالأول من إسماعيل إلى رسول الله ﷺ وما يعرض من حديثهم، وتاركٌ ذكر غيرهم من ولد إسماعيل ـ على هذه الجهة للاختصار ـ إلى حديث سيرة رسول الله ﷺ، وتارك بعض ما ذكره ابن إسحاق في هذا الكتاب مما ليس لرسول الله ﷺ فيه ذكر، ولا نزل فيه من القرآن شيء، وليس سبباً لشيء من هذا الكتاب ولا تفسيراً له ولا شاهداً عليه، لما ذكرت من الاختصار، وأشعاراً ذكرها لم أرَ أحداً من أهل العلم بالشعر يعرفها، وأشياء بعضها يشنع الحديث به، وبعضها يسوء بعض الناس ذكره، وبعض لم يُقِرّ لنا البَكّائي بروايته، ومستقص إن شاء الله تعالى ما سوى ذلك منه بمبلغ الرواية له والعلم به»[3]؛

---

(1) «طبقات ابن سعد» 4 قسم أول ص 7.

(2) بلغني خبر العثور من أشهر على نسخة من «سيرة ابن إسحاق» نفسها في بلاد المغرب ولم أتبين صحة هذا الخبر.

(3) «سيرة ابن هشام» 1/ 3.

فحذف ابن هشام من القسم الأول من سيرة ابن إسحاق تاريخ الأنبياء من آدم إلى إبراهيم، وحذف كذلك من فروع إسماعيل من لم يلد النبي ﷺ كما حذف أخبار القبائل الأخرى وعباداتهم ونحو ذلك.

وقد بقي بعض هذه الأخبار التي حذفها ابن هشام في تاريخ الطبري وغيره من التواريخ منسوبة إلى ابن إسحاق؛ وابن إسحاق قليل الإسناد في القسم الأول كثيره في الأخيرين وخاصة الأخير، فهو يروي عن عاصم بن عمر، وعبد الله بن أبي بكر، ويكثر من الرواية عن الزهري، واتصل بكثير من الزبيريين ومواليهم، فأخذ عنهم عِلْمَ عروة بن الزبير وهشام بن عروة.

كذلك اتصل ابن إسحاق بغير المسلمين من يهود ونصارى ومجوس، ونقل عنهم، فينقل عن «بعض أهل العلم من أهل الكتاب الأول»، وعن «أهل التوراة» و «من يسوق الأحاديث عن العجم». وقد خَلَفَ ابنُ إسحاق في هذا الباب وهبَ بن منبه، ونحا منحاه، وأحياناً ينقل أيضاً عن وهب، وربما كان ابن إسحاق أول من نقل عن التوراة والإنجيل نقلاً حرفياً، وقد عابه بعضهم على ذلك فيقول ابن النديم: «وكان يحمل عن اليهود والنصارى ويسميهم في كتبه أهل العلم الأول»، كما قال فيه أيضاً: «إنه كان يُعْمَل له الأشعار ويؤتَى بها ويسأل أن يُدْخِلَها في كتابه فيفعل فضمَّن كتابه من الأشعار ما صار به فضيحة عند رواة الشعر»[1]، وقد نقل عنه الطبري وابن هشام شيئاً من هذا الشعر، وكثيراً ما يقول ابن هشام عند ذكر ما رواه ابن إسحاق «وأكثر أهل العلم بالشعر ينكر هذه القصيدة»، وقد نقده على ذلك أيضاً محمد بن سَلَّام الْجُمَحِيّ صاحب كتاب «**طبقات الشعراء**»؛ وعلى الجملة فقد رأى أن يجمع كل ما يروى من الشعر في الموضع الذي يذكر خبره، ويترك لعلماء الشعر نقده والاستيثاق من صحته.

ولابن إسحاق فضل جمع الأحداث وترتيبها وتبويبها وسلسلتها، وربما كان هو أول من فعل ذلك، وحذا حذوه من بعده.

وكان له تلاميذ يروون عنه كتابه، منهم إبراهيم بن سعد بالمدينة، والبكائي الذي أخذ عنه ابن هشام، وسَلَمة بن الفضل الذي يروي عنه الطبري أكثر ما يروي عن ابن إسحاق، ويروي الخطيب البغدادي: «أن محمد بن إسحاق صنف هذا الكتاب في القراطيس. ثم صيَّر

(1) «الفهرست» 92.

القراطيس لسلمة بن الفضل فكانت تفضل رواية سلمة على رواية غيره لحال تلك القراطيس»[1].

وقد اختلف العلماء فيه في العراق، كما اختلفوا فيه في المدينة من مجرّح ومُعدِّل، ومُوَثِّق ومكذِّب، وقد عقد الخطيب البغدادي فصلاً طويلاً حكى فيه الأقوال التي قيلت له والتي قيلت عليه، ولم يحكم بينها كعادته، ووقف بعضهم في ذلك موقفاً وسطاً، فقالوا إن سعة علمه لا تنكر، وأنه لم يكن كاذباً، ولكنه كان قدرياً وكان يتشيع، وكان لا يتقيد بالقيود الكثيرة التي يتقيد بها ثقات المحدّثين، فيقول فيه ابن حنبل: «كان رجلاً يشتهي الحديث فيأخذ كتب الناس فيضعها في كتبه»، والمحدّثون لا يرضون عن هذا ويشترطون السماع. و «كان يحدث عن جماعة بالحديث الواحد ولا يفصل ذا من ذا»، والمحدّثون يكرهون ذلك ويشددون في نسبة كل جزء من الحديث إلى قائله، فالظاهر أنه لم يلتزم طرق المحدّثين في الحديث، وتوسّع في نقل الأخبار فكرهه بعضهم من أجل ذلك وعابوه.

وقد مات ببغداد سنة 152 هـ أو سنة 153 هـ.

الواقدي ـ كان الثاني بعد ابن إسحاق في سعة العلم بالمغازي والسِّير والتاريخ وكان معاصرَه وأصغر منه سنًّا، وكان مولًى مثله، فهو محمد بن عمر بن واقد الواقدي مولى بني هاشم، وقيل مولى بني سهم بن أسلم؛ وقد لقي كثيراً من الشيوخ وأخذ عنهم مثل مَعْمَر بن راشد، ومالك بن أنس، وسفيان الثوري؛ ومن أشهر شيوخه في التاريخ الذين يروي عنهم كثيراً أبو معشر السِّنْدي واسمه نَجِيح، كان من علماء المدينة، فلما قدم المهدي المدينة استصحب معه أبا معشر هذا إلى بغداد وأمر له بألف دينار، وقال له: «تكون بحضرتنا فتفقّه من حولنا». ومات ببغداد سنة 170 هـ، وكان كثير العلم بالتاريخ والحديث، ففي الحديث يضعفه كثير من المحدّثين، ويروون أنه اختلط في آخر عمره، وبقي قبل أن يموت سنتين في تغير شديد لا يدري ما يحدّث به لكثرة المناكير في روايته؛ والبخاري يقول فيه: «إنه منكر الحديث»، ولكنهم لا يطعنون في سعة علمه بالمغازي، فيقول فيه أحمد بن حنبل: إنه بصير بالمغازي، وقد ألف كتاباً فيها ذكره ابن النديم في «**الفهرست**»، اقتبس منه ابن سعد في كتابه الطبقات عند الكلام في السيرة، وكذلك الطبري.

فيظهر أن الواقدي استفاد كثيراً من علم أبي معشر في «**المغازي**» و «**التاريخ**»، إذ كان تلميذه أيام كان في المدينة.

---

(1) «الخطيب» 1/ 221.

ولد الواقدي بالمدينة سنة 130 هـ في خلافة مروان بن محمد، وسمع من شُيوخها؛ ولما حج الرشيد (وربما كان ذلك سنة 170 هـ) زار المدينة فقال ليحيى بن خالد: «ارْتَدْ[1] لي رجلاً عارفاً بالمدينة والمشاهد، وكيف كان نزول جبريل عليه السلام على النبي ﷺ، ومن أي وجه كان يأتيه، وقبور الشهداء؛ فسأل يحيى بن خالد، «قال الواقدي»: فكلهم دلّه عليّ، فبعث إليَّ فأتيته، وذلك بعد العصر، فقال لي: يا شيخ، إن أمير المؤمنين أعزه الله يريد أن تصلي عشاء الآخرة في المسجد، وتمضي معنا إلى هذه المشاهد فتوقفنا عليها؛ ففعلت، ولم أدَع موضعاً من المواضع ولا مشهداً من المشاهد إلا مررت بهما (يعني الرشيد ويحيى) عليه»[2]، ومَنَحاه مالاً كثيراً، وطلب إليه يحيى بن خالد البرمكي أن يصير إليه في العراق إذا استقرت به الدار، ففعل، واتصل به فأغناه وأخلص في حبه فبعد نكبته كان إذا ذكر اسمه ترحّم عليه الواقدي فأكثر الترحم. وخرج إلى الشام والرَّقَّة ثم رجع إلى بغداد، فبقي بها حتى ولّاه المأمون القضاء بعسكر المهدي[3]، و «كان المأمون يكرم جانبه ويبالغ في رعايته؛ فلم يزل قاضياً حتى مات ببغداد سنة 207 هـ أو سنة 209 هـ».

عُنِيَ الواقدي بالمغازي والسِّيَر والتاريخ الإسلامي عامة، ونبغ في ذلك؛ يقول فيه البغدادي: «وهو ممن طَبَّق شرق الأرض وغربها ذِكرُه، ولم يَخْفَ على أحد عَرَف أخبار الناس أمْرُه، وسارت الركبان بكتبه في فنون العلم من المغازي والسير والطبقات وأخبار النبي ﷺ والأحداث التي كانت في وقته وبعد وفاته ﷺ، وكتب الفقه، واختلاف الناس في الحديث وغير ذلك»[4] ويحدّث هو عن نفسه فيقول: «ما أدركت رجلاً من أبناء الصحابة وأبناء الشهداء ولا مولى لهم إلا وسألته، هل سمعت أحداً من أهلك يخبرك عن مشهده وأين قتل؟ فإذا أعلمني مضيت إلى الموضع فأعاينه، ولقد مضيت إلى المُرَيْسِيع فنظرت إليها، وما علمْتُ غزاة إلا مضيت إلى الموضع حتى أعاينه»[5]. وتخصص في تاريخ الإسلام، حتى كان لا يعرف كثيراً من أمور الجاهلية: وقال إبراهيم الْحَرْبي: كان الواقدي أعلم الناس بأمر الإسلام، فأما الجاهلية فلم يعمل فيها شيئاً»[6]؛ وكان كثير الكتب، كثير التأليف، فروي أنه

(1) في «الأصل» «ارتاد».

(2) «طبقات ابن سعد» 5/ 315 في حديث طويل.

(3) عسكر المهدي هي المحلة المعروفة بالرصافة في شرقي بغداد.

(4) «تاريخ بغداد» 3/ 1.

(5) «الخطيب البغدادي» 3/ 6.

(6) المصدر نفسه 3/ 5.

«كان له ستمائة قِمَطْر كتب»، وانتقل من جانب من بغداد إلى جانب فحمل كتبه على عشرين ومائة وقر[1]، وقد عدّ لَهُ ابن النديم كتباً كثيرة ألفها أكثرها في التاريخ وقليلها في الفقه.

وقد كانت كتبه عمدة للمؤرخين بعده اقتبسوا منها ووصلت إلينا مقتبساتهم، ففي كتاب ابن حبيش في الغزوات أخبار كثيرة مقتبسة من كتاب «**الواقدي في الردة**»[2].

وللواقدي كتاب اسمه «**التاريخ الكبير**» مرتب على حسب السنين اقتبس منه الطبري كثيراً في تاريخه، آخر ما اقتبس منه سنة 179 هـ.

وله كتاب «**الطبقات**» ذكر فيه الصحابة والتابعين مرتبين حسب طبقاتهم، ويظهر أن كاتبه «ابن سعد» قد حذا حذوه وسار في كتابه على منهجه.

ولم يبق لنا مما يصح من كتبه إلا كتاب «**المغازي**»، وقد ذكر في أوله شيوخه الذين أخذ عنهم مغازيه، ويبلغون نحو خمسة وعشرين، وكلهم تقريباً من أهل المدينة أو من سكانها، ومن هؤلاء من سبقنا فذكرنا علمهم الواسع بالسيرة كالزهري، ومعمر بن راشد، وأبي معشر، ولم يذكر ابن إسحاق في هذه المجموعة، وإن كان في كتابه قد استخدم تآليفه، ومغازي الواقدي على ما يظهر أكثر أخباراً عن سيرة النبي في أيامه في المدينة، وهو أميل في أخباره إلى الفقه والحديث من ابن إسحاق، وهو يرجع أحياناً إلى كتب وصحف رآها واعتمد عليها، أو سمع عمن رآها، فيقول ابن سعد: قال الواقدي، حدثني عبد الله بن جعفر الزهري قال: وجدت كتاب أبي بكر بن عبد الرحمن بن المسوّر. وقال محمد بن عمر (الواقدي): نسخت كتاب أهل «أَذْرُح» فإذا فيه إلخ، ويمتاز عمن سبقه بالدقة في تعيين تاريخ الحوادث.

وكان الواقدي ـ كما رأينا ـ على اتصال بالعباسيين، وقد تأثر بهذه الصلة بعض الشيء في كتبه، فقد حذف اسم العباس من جملة أسماء من وقعوا أسرى في يد المسلمين يوم بدر، وأحياناً يكني عن العباس بفلان، ولا يصرح باسمه ونحو ذلك.

وقد وقف في الواقدي المحدّثون موقفهم من ابن إسحاق من معدِّل ومجرِّح، وحكى أقوالهم أيضاً على اختلافها الخطيب البغدادي، فكان يثق به مالك ولا يثق بابن إسحاق، وكان يثق به محمد بن الحسن من الحنفية، ولقّبه بعضهم بأمير المؤمنين في الحديث، ويثق به ابن عبيد القاسم بن سلام اللغوي الشافعي، ويقول: «الواقدي ثقة»، كما كان يطعن عليه عليّ

(1) المصدر نفسه 3/ 6.

(2) كتاب ابن حبيش مخطوط لم ينشر بعد.

المديني ويقول: «عند الواقدي عشرون ألف حديث لم يُسمَع بها»، ويقول يحيى بن مَعِين: أغْرَبَ الواقدي على رسول الله ﷺ عشرين ألف حديث»، وقال أحمد بن حنبل: «الواقدي يُركّب الأسانيد»، وقال الشافعي: «الواقدي وصل حديثين» أي لا يصح أن يوصلا.

والظاهر أن مطعن المحدّثين عليه كمطعنهم على ابن إسحاق، فلم يكن يتقيد بمذهبهم من ناحيتين: أنه يأخذ من الصحف والكتب كما رأينا، وكان ثقات المحدّثين يكرهون هذا كل الكراهية، ولا يرون أن المحدّث يصح له أن يحدث بحديث إلا أن يسمعه بأذنه ممن روى عنه. والثانية أنه كان يجمع الأسانيد المختلفة ويجيء بالمتن واحداً، مع أن جزءاً من المتن لبعض الرواة وجزءاً آخر لرواة آخرين، وكانوا يعدّون هذا عيباً، ويعيبون هذا على الزهري وابن إسحاق؛ وقد اعتذر هو عن هذا بأن الأمر يطول. فقد روي أنه لما طالبه تلاميذه بذلك جاءهم بغزوة أحد في عشرين جلداً لَمّا اتبع طريقة إفراد كل حديث بسنده، فاستكثروا ذلك وقالوا: رُدَّنا إلى الأمر الأول[1].

وأيًّا ما كان فقد كان الواقدي من أوسع الناس علماً في عصره بالمغازي والسِّير، كما كان واسع العلم بالحديث والتفسير والفقه، وكان من أكبر المصادر التي عوّل عليها الطبري في تاريخه.

ابن سعد ـ كان محمد بن سعد نفحة من نفحات الواقدي، فهو تلميذه وكاتبه يدون له كتبه وأحاديثه وما يشير به، وقد لُقِّب من أجل ذلك «بكاتب الواقدي»، وخلّف لنا كتابه الممتع «الطبقات الكبرى» في ثمانية أجزاء؛ وقد ولد بالبصرة سنة 168 هـ، وكان من الموالي، فآباؤه موالٍ للحسين بن عبد الله بن عبيد الله بن العباس. وقد رحل إلى المدينة وإلى بغداد، وبها اتصل بالواقدي، وألف كتبه من علمه، وله فضل الترتيب والزيادة على علم أستاذه أحياناً، فقد كمَّل ما كان ينقص الواقدي من أخبار الجاهلية واستعان فيها ـ غالباً ـ بهشام الْكَلْبي كما استعان في مواضع أخرى بغير الواقدي من العلماء كابن إسحاق وأبي معشر وموسى بن عقبة وغيرهم؛ وقد خصص الجزء الأول والثاني من كتابه «**الطبقات**» لسيرة رسول الله ﷺ ومغازيه، وخصص الأجزاء الستة الأخرى لأخبار الصحابة والتابعين، متبعاً في ذلك ترتيب الأمصار، فَمَنْ في مكة ومَن في المدينة، ومَنْ في البصرة والكوفة، ثم رتّب علماء كل مصر حسب شهرتهم وزمنهم.

---

(1) «البغدادي» 3/ 7.

ومدحه كثير من المحدّثين، فقال فيه الخطيب: «محمد بن سعد عندنا من أهل العدالة، وحديثه يدل على صدقه، فإنه يتحرى في كثير من رواياته»(1). وتوفي ببغداد سنة 230 هـ، وهو أحد شيوخ المؤرخ الكبير «البَلَاذُري».

هؤلاء هم أشهر مؤرخي السِّيَر والمغازي من بدء التأليف فيها إلى نهاية العصر الذي نؤرخه(2)، ومنه نستطيع أن نستنتج النتائج الآتية:

1 ـ أن أكثر كتّاب السيرة الأولين كانوا من أهل المدينة لأن أكثر أحداث السيرة من تشريع مدني ومغازٍ كان والنبي ﷺ فيها، وكان مَنْ حوله من أصحابه أعرف الناس بتلك الأخبار، فكانوا يحدثون بها ويروونها، وتناقلها عنهم التابعون ومن بعدهم حتى دوّنت، وبدأ التدوين في المدينة ونفق في العراق.

2 ـ كانت السيرة والمغازي جزءاً من الحديث يرويه الصحابة كما يروون أحاديث الصلاة والصيام، وكان مَنْ بعدهم يرويها عنهم كما يروون أحاديث العبادات والمعاملات، ويصل بعضها ببعض؛ وعنى بعض العلماء بهذه الناحية التاريخية، كما عنى غيرهم بأحاديث الأحكام، ثم أفردت بالتأليف، وضم إلى الحديث غيره من أخبار الجاهلية، وما في يد الناس من شعر.

3 ـ سلك المؤلفون الأولون في السيرة مسلك المحدّثين الأولين، فمنهم من كان يعنى بالإسناد ومنهم من لم يعن به، واضطر ابن إسحاق والواقدي وأمثالهما ـ مراعاة لسير الحوادث وأخذ بعضها برقاب بعض ـ أن يجمعوا الأسانيد ويجمعوا بعد ذلك المتن، من غير أن يفرزوا كل جزء من المتن بسنده، فهاجمهم المحدّثون من أجل ذلك، ولكن عذر المؤرخين عنايتهم بعرض الحادثة كاملة في إيجاز تسهيلاً على الكتّاب والقرّاء.

4 ـ كل ما سبق أن ذكرناه في الحديث من دخول الوضع فيه، وتقسيمه إلى أقسام باعتبار صحته وضعفه ينطبق على السيرة والمغازي، فمن الرواة من كان ثقة صدوقاً، ومنهم المتساهل في رواية الأخبار، ومنهم الوضّاع، كما أشرنا إلى ذلك من قبل.

* * *

---

(1) تاريخ بغداد 5/ 321.

(2) استفدنا كثيراً في هذا الفصل من البحث القيم الممتع الذي كتبه الأستاذ يوسف هوروڤتز Jojeph Horovitz بالألمانية، وترجم إلى الإنكليزية بعنوان: The Earliest Biographies of the praphet and their authors (سير النبي الأولى ومؤلفوها).

وهناك ناحية ثانية اتجه إليها المؤرخون بجانب اتجاههم إلى السيرة، وهي تاريخ الحوادث الإسلامية من حروب بين بعض المسلمين وبعض، كوقعة الجَمَل ووقعة صِفين، ومن حروب المسلمين مع الأمم الأخرى من فرس وروم وهنود وغيرهم، وما تبع ذلك من فتوح وأحداث؛ ويظهر لي أن الذي دعاهم إلى تقييد هذه الحوادث أمور:

1 ـ أنها مادة من مواد التشريع وأصل من أصوله، فأعمال عمر بن الخطاب وسيرته في البلاد المفتوحة اتخذت أساساً ونبراساً لمن جاء بعده من أئمة الفقهاء، من شؤون الجهاد ومعاملة أهل الذمة، والخراج والعُشْر وما إلى ذلك؛ كذلك كانوا مضطرين إلى أن يتتبعوا شؤون الفتح ليعرفوا أي البلاد فتح صلحاً، وأيها فتح عَنْوة، لما يترتب على ذلك من اختلاف في الجزية والخراج ونحوهما، وهذا ما دعا مؤرخي البلدان أن يعقدوا الفصول الطويلة في أول كتبهم يبينون فيها حال البلد في الفتح: هل فتحت صلحاً أو عنوة؟ كالذي نرى في المقريزي نقلاً عن المؤرخين الأولين، وكالذي نرى في تاريخ بغداد للخطيب البغدادي؛ وهذا بعينه هو الذي دعا البَلَاذُري أن يفرد في ذلك كتابه المشهور «**فتوح البلدان**»، ومصداق ذلك أنا نرى قسماً كبيراً من أقسام الحديث يشمل هذه الأمور التاريخية، والحديث لا شك في أنه مصدر من مصادر التشريع، ففي كتب الحديث فصول وأبواب في أحكام القتال والغزو، وفي الأمان والهدنة، وفي الجزية وأحكامها، وفي الغنائم والفيء إلخ.

2 ـ وسبب آخر يتصل بهذا، وهو أن حوادث الخلاف بين المسلمين، كالذي كان بين المهاجرين والأنصار عقب وفاة النبي ﷺ فيمن يتولى الخلافة، والخلاف بين عثمان وقاتليه، والخلاف بين عليّ وعائشة، وبين عليّ ومعاوية، وبين الأمويين وابن الزبير، وبين الأمويين والشيعة، وبين الأمويين ودعاة العباسيين، وبين العباسيين والعلويين، كلها كانت سبباً في الاختلاف في العقائد بين المسلمين، هل الأئمة من قريش أو من الأمة كلها؟ وهل من عليّ ونسله أو من المسلمين جميعاً؟ ومن ذلك نشأ الشيعة والخوارج وغيرهما، فاضطر كل فريق أن يدعم مذهبه بالأحداث التاريخية وتشريحها وتعليلها، فكانت أحداث التاريخ مرجعاً للعقائد كما كانت في السبب الأول مرجعاً للتشريع؛ ومن أجل هذا أيضاً نرى في كتب الحديث أبواباً وفصولاً في هذه المسائل التاريخية: ففصول في الخلافة والإمارة، وفصل في الأئمة من قريش، وفيمن تصح إمامته، وفي طاعة الإمام، وفي أعوان الأئمة والأمراء، وفي فضائل الصحابة، وباب كبير في الفتن، وكله تاريخ للخلاف بين المسلمين من مقتل عثمان ووقعة الجمل، وقتال الخوارج وأمر الحَكَمين، وبيعة يزيد بن معاوية وابن الزبير والحجاج وبني مروان إلخ؛ وفيها نجد

مصداق ما نقول من أنها أُعِدّت لتكون منبعاً يدعم به كل فريق عقائده في هذه المسائل السياسية.

3 ـ وسبب ثالث دعا إلى رواية أخبار الفتوح والحرص عليها، وهو أن هذه الفتوح كان يسودها العصبية القبلية بجانب العصبية الدينية، فكانوا في القتال ينحازون إلى قبائل، كل قبيلة لها مكانها في القتال، ولها لواؤها تقاتل عنه كما تقاتل عن الإسلام، وتفتخر كل قبيلة بنصرتها في بعض أيامها، فتميم أبلت بلاءً حسناً في يوم كذا، وغيرها أبلى بلاءً حسناً في يوم كذا، مما يعد مفخرة للقبيلة كأيامها في جاهليتها، وحرصت كل قبيلة أن تروِي وقائعها وتتزيد فيها أحياناً، ويسلمها السلف إلى الخلف، فكان ذلك باعثاً على حفظ الأخبار من طريق الرواية ومن طريق الأشعار؛ فالشعراء أيضاً أخذوا مفاخر قبائلهم ونظموها في قصائدهم، وفخروا بها على خصومهم وضمنوها نقائضهم.

ولما تحولت العصبية القبلية إلى عصبية بلدية تبعتها رواية الأخبار، ففخرت البصرة على الكوفة والكوفة على البصرة بالأحداث التاريخية ـ كما رأيت قبل ـ وفخرت تميم البصرة على تميم الكوفة، وفضَّلَتْ قبائل البصرة من غير تميم على تميم الكوفة، وإن كانوا من دمها.

4 ـ وسبب رابع لرواية الأحداث، وهو ما في طبيعة الإنسان من تلذذ بالسمر، ومن خير أنواع السمر رواية الأخبار، وما يتصل به وبأصوله ورجاله من قتال وحروب وخصام وجدال، وهذا هو التاريخ.

بدؤوا تاريخهم ـ شفوياً ـ كما كانت كل نواة علم لهم شفوية؛ وبدأ الجيل الأول الذي شاهد هذه الحوادث واشترك فيها يرويها، وتحمّلها عنه الجيل الذي بعده، وقيّد بعضهم منها أحاديث متفرقة كالذي نرى في كتب الحديث، حتى إذا جاء القرن الثاني رأينا قوماً يبدؤون في جمع أخبار الحادثة الواحدة، وضم بعضها إلى بعض، وتدوين ذلك في رسالة أو كتاب، وقد اشتهر من ذلك جماعة كان من أولهم:

1 ـ أبو مِخْنف لوط بن يحيى بن سعيد بن مخنف بن سُلَيْم الأزْدِي، كان جدّه مخنف صحابياً، وله بعض أحاديث في كتب السنن، ترجم له ابن حجر في «الإصابة في تمييز الصحابة»، وقال ابن النديم: «إن مخنفاً هذا كان من أصحاب عليّ»، ويظهر أن حفيده الذي نترجم له، قد ورِث من جدّه التشيع، فقد قال فيه صاحب «**القاموس**»: «إن أبا مخنف أخْبَارِيّ شيعي تالِف متروك» وقد ألَّف كتباً كثيرة، كل كتاب في موضوع من مسائل التاريخ الإسلامي إلا كتاباً واحداً اسمه كتاب رُوستُقُبَاذ؛ وقد عدّها ابن النديم وصاحب «**فوات الوفيات**»، وهي 33 كتاباً، منها: كتاب «**الردة**»، وكتاب «**فتوح الشام**»، وكتاب «**فتوح العراق**» وكتاب

«**الجَمَل**»، وكتاب «**صِفِّين**»، وكتاب «**مقتل علي**»، وكتاب «**مقتل حُجْر بن عدِي**»، وكتاب «**مقتل الحسين**»، وكتاب «**وفاة معاوية**»، وكتاب «**نَجْدَة الحَرُورِي**»، وكتاب «**الأزارقة**»، وكتاب «**خالد بن عبد الله القَسْري**» إلخ؛ ويظهر أن كل كتاب شرح لمسألة، كأنه فصل من كتاب كبير، وقد عنى بالخوارج وما يدور حول عليّ، وأكثر ما كتبه وألفه كان في الأحداث التي حدثت في العصر الأموي، ويظهر من كتابته أنه لا يضمر الميل إلى الأمويين لما علمت من تشيعه. ولم يبق لنا من كتبه الصحيحة إلا ما نقله عنه ابن جرير الطبري في تاريخه، فليس لدارسه إلا أن يجرد من الطبري ما نقله عنه ثم يستخرج منه ما يصل إليه من نتائج، كما فعل الأستاذ ولهوسن Wellhausen؛ ويظهر منها أنه لم يُعْن بترتيب الحوادث وتنظيمها، شأن المحاولات الأولى في التأليف.

وقد طعن فيه كثير من المحدّثين كالذي نقلنا عن صاحب «**القاموس**»، وقال فيه أبو حاتم: «إنه متروك الحديث» وقال الدارقطني: «أخْبَاري متروك الحديث»، وقالوا: «إنه كان يروي عن جماعة من المجهولين». مات سنة 157 هـ. ونقل ابن النديم قال: «قالت العلماء: أبو مخنف بأمر العراق وفتوحها وأخبارها يزيد على غيره، والمدائني بأمر خراسان والهند وفارس، والواقدي بالحجاز والسيرة، وقد اشتركوا في فتوح الشام»[1]، وأسلوبه في كتابته سهل جميل.

ويكاد يكون معاصراً له.

2 ـ سَيْف بن عمَر الكوفي الأسَدِيّ التميمي؛ قال ابن النديم: «إن له من الكتب كتاب «**الفتوح الكبير والردة**»، وكتاب «**الجمل ومسير عائشة وعليّ**»» ولم يبق لنا منه أيضاً إلا ما يقتبسه من الطبري في أخبار الردة وفي الفتوح الأولى، وكان من شيوخه جابر الجُعْفِي الكوفي أحد كبار علماء الشيعة، وأخذ جابر عن الشعبي وغيره، وقد وجَّه الباحثون مثل «ولهوسِنْ» و «كايتاني» عنايتهم في درس ما نقله الطبري عن سيف، وقارنوا بين ما نقله هو وما نقله غيره من ثقاة المؤرخين، فوجدوه أقل دقة وإن كان أكثر تفصيلاً، والمحدّثون أنفسهم لا يوثقونه كثيراً، فيروي ابن حجر في «**التهذيب**» أنهم ضَعَّفوه، ولم يروِ له إلا الترمذي «فقد روى له فَرْدَ حديث»؛ وأسلوبه قوي مؤثر، يتعصب فيما يحكي لقبيلته تميم، ويلوّن مواقفهم بلون زاهٍ جميل. قال ابن حجر: مات بعد سنة 170 هـ.

(1) «الفهرست» 93.

ويلي هذين ومن في طبقتهما:

3 ـ المدائني ـ وهو علي بن محمد المدائني مولى عبد الرحمن بن سمرة القرشي، بصري سكن المدائن فنسب إليها، وقد ولد في أوائل عهد الدولة العباسية سنة 135 هـ، وعاش نحو تسعين عاماً، ومات سنة 225 هـ، «واتصل بإسحاق بن إبراهيم الموصلي، فكان لا يفارق منزله، وفي منزله كانت وفاته؛ مرَّ عشيَّة من العشيَّات على حمار فاره وبِزَّة حسنة، فسأله يحيى بن مَعين: إلى أين يا أبا الحسن؟ فقال: إلى هذا الكريم الذي يملأ كمِّي من أعلاه إلى أسفله دنانير ودراهم، فقال: ومن هذا؟ قال: أبو محمد بن إسحاق بن إبراهيم الموصلي»[1]. وكان أحدَ المتكلمين، تتلمذ لِمَعْمَرَ بن الأشعث في الكلام ولكنه اشتهر بالأدب والتاريخ، وقد أكثر من التأليف، فعدّ له صاحب «**الفهرست**» 239 كتاباً وزاد عليها ياقوت في معجمه، وهي ـ كما قسمها ابن النديم ـ كتب في أخبار النبي ﷺ، وكتب في أخبار قريش، وكتب في أخبار مناكح الأشراف وأخبار النساء، وكتب في أخبار الخلفاء، وكتب في الأحداث كمقتل عثمان والجمل والردّة، وكتب في الفتوح، وكتب في أخبار العرب كالخيل والرهان ومن نسب إلى أُمّه إلخ. وكتب في أخبار الشعراء، وكتب شتى في مواضع مختلفة.

ونرى من هذا سعة علمه بموضوعات التاريخ الإسلامي سعة فائقة، حتى أن تآليفه فيه استغرق عدها ست صفحات كاملة من كتاب «**معجم الأدباء**» لياقوت. ومما يؤسف له أن هذه الكتب كلها ضاعت مع أنه لعهد قريب ـ عهد عبد القادر البغدادي ـ كان هناك بعض كتبه استعان بها في تأليفه «**خزانة الأدب**»، ولم يبق منها إلا ما يرويه في كتبه «**الطبري**» و «**المسعودي**»، و «**العقد الفريد**»، **و** «**الأغاني**»، و «**ابن أبي الحديد في نهج البلاغة**»، وما يرويه المبرّد في «**الكامل**» و «**أنساب الأشراف في أخبار الخوارج**»، وصفه ثعلب النحوي فقال: «من أراد أخبار الجاهلية فعليه بكتب أبي عبيدة، ومن أراد أخبار الإسلام فعليه بكتب المدائني»، ووصفه الخطيب البغدادي فقال: «كان عالماً بأيام الناس، وأخبار العرب وأنسابهم، عالماً بالفتوح والمغازي ورواية الشعر صدوقاً في ذلك»[2]. وعلى الجملة فالمحدّثون لا يطعنون عليه كما طعنوا على سابقَيْه، فيحيى بن مَعين أشهر نقاد رجال الحديث يقول إنه ثقة، وقد اتصل بالمأمون وحدّثه عن ظلم بني تمية لعليّ وبنيه، فقال له المأمون: «لا جرم قد ابتعث الله عليهم من يلعن أحياءهم وأمواتهم، ويلعن من في أصلاب الرجال وأرحام

---

(1) «معجم الأدباء» لياقوت 5/ 310.

(2) «تاريخ بغداد» 12/ 55.

النساء؛ يعني الشيعة»[1]، ويظهر مما نقل عنه في أخبار الدولة العباسية أنه كان مؤيداً لها ونصيراً.

وكان من أكبر تلاميذ المدائني:

4 ـ الزّبير بن بكّار من نسل عبد الله بن الزبير، وبيتهم هو الذي عرف بسعة العلم وبالسيرة ـ كما رأيت قبل ـ وكان الزبير من مشاهير العلماء والأدباء في العصر العباسي، وحامل علم المدائني في التاريخ، وله مؤلفات أيضاً ككتاب «**نسب القرشيين**»؛ وقد عدّ له ابن النديم 31 كتاباً، بعضها في التاريخ وبعضها في الأدب، وكان مؤدب ولد محمد بن عبد الله بن طاهر حيناً، وتوفي وهو قاضٍ بمكة سنة 256 هـ، وعمره أربع وثمانون سنة.

ولكن هذه الطبقة على العموم طبقة أبي مخنف وسيف بن عمر والمدائني وأمثالهم لم يكن تأليفهم مرتباً ولا عملهم مسلسلاً منظماً، ولا شاملاً وافياً، كما يدل على ذلك ما نقل عنهم، إنما كثر الترتيب والتنظيم في الطبقة التي أتت بعدهم، وهي طبقة البلاذري وابن جرير الطبري، وكان الطبري أكثر تنظيماً وأميل إلى تنسيق الحوادث وترتيبها حسب السنين، وله الفضل في أنه جمع في كتابه زبدة ما ألفه المؤرخون قبله كما فعل في «**التفسير**»؛ ونرجىء الكلام فيه وفي طبقته إلى الكلام في العصر العباسي الثاني إن شاء الله فهو بهم أليق.

ونلاحظ أن أكثر من ذكرنا ممن كتبوا في التاريخ الإسلامي في ذلك العصر كانوا من أهل العراق، فأبو مخنف كوفي، وسيف بن عمر كوفي كذلك والمدائني بصري سكن المدائن ثم بغداد، والزبير بن بكار وإن كان مدنياً فقد عاش في العراق أزماناً؛ وعلى العكس من ذلك من كتبوا في السيرة والمغازي، فقد كان أكثرهم مدنيين كما رأينا، وقد أبنَّا السبب قبل في عناية المدنيين بالسيرة. أما الفتوح وما إليها فقد سكن كثير ممن اشتركوا فيها العراق وتحدثوا بأخبارها وروَوا ذلك أبناءهم، وكانوا أقدر على التدوين من أهل الشام ولو أن الخلافة الأموية فيهم، فلما جاء الخلفاء العباسيون كان طبيعياً أن يكون مؤرخوهم من العراق.

* * *

ونوع ثالث عنى به مؤرخو المسلمين وهو الأنساب، وذلك أن العرب كانت بحكم طبيعتها تعيش قبائل، وتعد القبائل وحدة كوحدة الأسرة، وتمّحي فيها شخصية الفرد إلى حد كبير، فالمحمدة يأتيها الفرد محمدة للقبيلة، والعار يرتكبه الفرد عار للقبيلة، والشاعر يشعر

(1) «طبقات الأدباء» 5/ 311.

للقبيلة، والخطيب يخطب للقبيلة، والوفود تفد باسم القبيلة، وهكذا ملكت عليهم القبيلة أنفسهم وتفكيرهم. فلما جاء الإسلام أراد أن يُحِل الأخوة الدينية محل الرابطة القَبَلية، ووجدت الرابطة الدينية فعلاً وكانت قوية شديدة، ولكن لم تمَّح العصبية القبلية، فظل المسلمون ينحازون في القتال إلى قبائل؛ ولما دوَّن عمر ديوان الخراج بدأ بالعباس عم النبي ﷺ ثم ببني هاشم ثم بمن بعدهم طبقة بعد طبقة، فراعى الاعتبار الديني والاعتبار القَبَلي معاً، وفخرت القبائل بما كان لها من مواقف في قتال فارس والروم، وبما كان لهم في قتال المسلمين بعضهم بعضاً، ورأينا جريراً والفرزدق والأخطل الأمويين يتهاجون بالقبائل: يفخر جرير على الأخطل بتميم وقيسٍ على تغلب، ويعدد مفاخرهما وأيامهما، ويفخر الأخطل بتغلب على تميم، ويفخر جرير على الفرزدق بفرعه من تميم، ويفخر الفرزدق على جرير ببيته من تميم، ويعدّ كلٌّ مخازي الفرع الآخر، لا فرق في ذلك بينهم وبين الجاهليين. وعاش الأمويون عيشة عربية يقاتلون بالعصبية القبلية ويتخذونها سلاحاً لهم؛ وهذا كله من غير شك يدعو إلى العناية بحفظ الأنساب، وكذلك كان؛ فلما خضع الفرس والروم للعرب انقسم الناس إلى قسمين: عرب وموالٍ، فزاد ذلك في العصبية العربية والتمسك بها.

ولما جاءت الدولة العباسية ظهرت الشعوبية، وأخذ الشعوبيون يبحثون عن مثالب العرب ومثالب كل قبيلة ويتزيدون فيها، فكان ذلك باعثاً جديداً على تشريح القبائل وعد المفاخر من جانب العرب، وعد المثالب من جانب الشعوبية؛ فكان من ذلك كله العناية بالأنساب وتدوينها والتأليف فيها، وقام ذلك فرعاً من التاريخ بجانب تاريخ السِّيَر والمغازي وتاريخ الأحداث الإسلامية.

وقد اشتهر جماعة من أول عهد الإسلام بحفظ الأنساب، فاشتهر أبو بكر الصديق بأنه نَسَّابة، وله أخبار ومناظرات في ذلك تدل على معرفته الواسعة بقبائل العرب وفروعها[1].

واشتهر بذلك أيضاً دَغْفَل بن حَنْظَلة الشَّيْبَاني، وقد اختلف المحدّثون في عدّه صحابيًّا، وأكثرهم على أنه كان رجلاً أيام النبي ﷺ ولكن لم يلقه، وله مع أبي بكر مناظرة في النسب، ذكرها صاحب **«العقد»**، وقد غرق سنة 70 هـ في حرب الخوارج؛ ويُجْمِع مؤرخوه على معرفته الواسعة بالنسب، فيقول ابن سيرين: «إنه كان عالماً ولكن اغتلبه النسب»؛ وقال ابن سعد: «كان له علم ورواية للنسب»؛ ويروُون أنه اتصل بمعاوية فأُعجب بعلمه وقال له:

(1) انظر: «العقد الفريد» 2/ 51.

اذهب إلى يزيد فعلّمه. وعدّوه فيمن نزل البصرة؛ وله أخبار كثيرة في الأنساب، ولكن كما قال ابن النديم: «لا مصنّف له»، وذلك طبيعي بالنسبة لزمنه.

واشتهر بالنسب أيضاً من التابعين سعيد بن المسيّب، فكان نَسَّابة؛ قال له رجل: أريد أن تعلِّمني النسب، قال: «إنما تريد أن تسَابّ الناس».

كما اشتهر في العهد الأموي النسّابة البَكْرِي، و «كان نصرانيًّا، روَى عنه رؤبة بن العَجَّاج»[1].

وكان في كل قبيلة قوم يعرفون أنسابها، فلما جاء عصر التدوين عُني قوم بملاقاة هؤلاء العارفين والأخذ عنهم، وتدوين ذلك في الكتب، كما فعلوا في اللغة والأدب؛ وقد اشتهر بذلك في عصرنا جماعة، من أشهرهم:

محمد بن السَّائِب الْكَلْبيّ، وابنه هشام الكلبي؛ فمحمد بن السائب من قبيلة كلب، وإليها يُنسَب، وكان من علماء الكوفة، استقدمه سليمان بن علي العباسي إلى البصرة.

وقد عاش الكلبي عهداً طويلاً في العصر الأموي، وشهد وقعة دَيْرِ الْجَمَاجِمِ مع عبد الرحمن بن الأشعث، ولم يكن ضلعه مع بني أمية، كما يدل عليه خروجه عليهم، وكذلك كان أبوه وجدّه، فأبوه السائب قتل مع مصعب بن الزبير، وجدّه بشر كان مع عليّ في وقعة الجمل وصِفِّين.

وكان محمد بن السائب غزير العلم بالأنساب، يتلقاها عمن عرفها من أهلها، فيقول ابن النديم: «أخذ نسب قريش عن أبي صالح، وأخذه أبو صالح عن عقيل بن أبي طالب، وأخذ نسب كندة عن أبي الكناس الكندي، وأخذ نسب معدّ بن عدنان عن النجار ابن أوس العدواني، إلخ». وتوفي سنة 146 هـ.

وجاء بعده ابنه هشام الكلبي، فأكمل خطة أبيه، فكان «عالماً بالنسب وأخبار العرب وأيامها ومثالبها ووقائعها»، وله كتب كثيرة ذكرها ابن النديم وقسمها إلى أقسام: كتب في الأحلاف، أي الحِلْف بين القبائل، وكتب في المآثر والبيوتات والمنافرات والموؤودات، وكتب في أخبار الأوائل، وكتب فيما قارب الإسلام من أمر الجاهلية، وكتب في أخبار الإسلام، وكتب في أخبار البلدان، وكتب في أخبار الشعراء وأيام العرب، وكتب في الأخبار

(1) «فهرست ابن النديم» 89.

والأسمار، وكتب في نسب اليمن، وكتب في أنساب أخرى، وكتب في موضوعات شتى؛ وتبلغ الكتب التي عدّها له نحو 140 كتاباً. وقد بقي لنا منها كتاب «**الجمهرة في الأنساب**» مخطوطاً في عدة مكاتب، وكتاب «**نسب فحول الخيل في الجاهلية والإسلام**»، وكتاب «**الأصنام**» الذي طبع في مصر؛ هذا إلى مقتبسات من تآليفه في الكتب المشهورة كـ «**الطبري**»، وكـ «**معجمي ياقوت**»، وكتاب «**شرح ابن الأنباري**» للمفضليات، و «**العقد الفريد**»، و «**الأغاني**» وغيرها.

والمحدّثون يتهمونه وأباه، فيقول أبو حاتم في محمد بن السائب: «أجمعوا على ترك حديثه، واتهمه جماعة بالوضع»؛ ويقول أحمد بن حنبل في هشام: «مَنْ يحدث عنه؟ إنما هو صاحب نسب وسمر، ما ظننت أن أحداً يحدّث عنه»[1].

حتى الأغاني يعقّب على هشام في مواضع مختلفة، ويرميه بالوضع، فيقول بعد نقله عن ابن الكلبي أخباراً عن دُرَيْد بن الصِّمّة: «هذه الأخبار التي ذكرتها عن ابن الكلبي موضوعة كلها والتوليد بيّنٌ فيها وفي أشعاره، وما رأيت شيئاً منها في ديوان دريد بن الصمة على سائر الروايات... وهذا من أكاذيب ابن الكلبي، وإنما ذكرته على ما فيه لئلا يسقط من الكتاب شيء قد رواه الناس وتداولوه»[2]. وقد فعل الأغاني مثل ذلك في أكثر من موضع.

وروَى له ابن خلكان أيضاً قولاً تظهر فيه الصنعة كل الظهور[3].

وقد اتصل هشام بالمأمون وصنّف له كتاب «**الفريد**» في الأنساب، واتصل بجعفر ابن يحيى البرمكي وألّف له كتاب «**الملوكي**» في الأنساب أيضاً، وتوفي سنة 204 هـ.

كما اشتهر آخرون منهم: أبو الْيَقْظان النسابة، واسمه سُحَيْم، ألّف كتباً كثيرة في الأنساب، كنسب تميم ونسب خندف، وكان شيخَ المدائني. ومات سنة 190 هـ.

ويتصل بهذا ما فعله الشعوبية في هذا العصر، كالذي فعل أبو عبيدة، فقد ألف كتاب «**المثالب**»، وكتاب «**مثالب باهلة**»، وكتاب «**أدعياء العرب**»؛ وكالذي فعله عِلّان الشعوبي، فقد ألف كتاباً في المثالب، منه مثالب قريش، ومثالب تيم بن مرة، ومثالب بني أسد، ومثالب بني عَدِيّ إلخ؛ وكالذي فعله الهيثم بن عَدِيّ، فله كتاب «**المثالب الكبير**»، ضمنه

---

(1) «الخطيب البغدادي» 14/ 46.

(2) «الأغاني» 9/ 19.

(3) «ابن خلكان» 2/ 290.

مثالب العرب. فهؤلاء وأمثالهم كانوا يتعرضون للأنساب من ناحية خاصة، وهي ذكر عيوب القبائل العربية والتشهير بها تبعاً لنزعتهم الشعوبية.

* * *

ونوع رابع من التاريخ ظهر كذلك في هذا العصر وقبله، وهو تاريخ الأمم الأخرى من فرس وروم ونحوهما، وتاريخ الأديان الأخرى كيهودية ونصرانية، والذي بعث على هذا النوع ـ في نظري ـ أمور:

1 ـ إن بعض الخلفاء، وقد فتحوا الفتوح، أرادوا أن يقفوا على الأمم المفتوحة وأخبارها تلذذاً بذلك من جهة، واستفادة من معرفة أحوال الأمم في نظمها وترتيب أمورها من جهة أخرى، ووقوفاً على أحوالها حتى يكونوا على استعداد إذا أرادوا أن يدهموهم، من جهة ثالثة، فالمسعودي يذكر في سيرة معاوية أنه كان يخصص جزءاً من ليله في سماع «أخبار العرب وأيامها والعجم وملوكها، وسياستها لرعيتها، وسائر ملوك الأمم وحروبها ومكايدها وسياستها لرعيتها، وغير ذلك من أخبار الأمم السالفة»[1]، ويقول في ترجمة السفّاح: إن أبا بكر الهذلي «كان يحدّث السفاح يوماً بحديث لأنوشروان في بعض حروبه بالمشرق، مع بعض ملوك الأمم» الخ[2]، إلى كثير من أمثال ذلك. ولا يمكن أن نتصور مُلْكاً ضخماً كالدولة الأموية والعباسية لم يكن ملوكها واقفين وقوفاً تاماً على معرفة أحوال الأمم المجاورة، التي تصالحها حيناً وتحاربها حيناً، والكتب تتداول بينهم وبين ملوكها، والمعاهدات تبرم بينهما وتنقض، وهذا ـ من غير شك ـ يضطرها إلى معرفة شيء من تاريخها وأحوال ملوكها.

2 ـ إن الإسلام نشر سلطانه على كثير من الأمم المفتوحة، ودخل كثير من أهلها في الإسلام وتعرّبوا في الجيل الثاني، وصاروا يتقنون العربية قولاً وكتابة، وكانوا يعرفون تاريخ أممهم من آبائهم ومن أهل جنسهم، فدعتهم النزعة القومية إلى أن يكتبوا تاريخ أممهم بالعربية اعتزازاً به، وحرصاً على الوطنية الكامنة، فابن المقفّع الفارسي الأصل العربي المَرْبَى يترجم كتاب **«خُدَايْنَامه»**، وهو كتاب في تاريخ الفرس من أول نشأتهم إلى آخر أيامهم، ويترجم كتاب **«آيين نامه»**، وهو كتاب في نُظُم الفرس وعاداتهم وشرائعهم، ويترجم كتاب **«التاج»** في سيرة أنوشروان إلخ، وإسحاق بن يزيد ينقل من الفارسية إلى العربية كتاب **«سيرة الفرس»**

---

(1) «مروج الذهب» 2/ 56.

(2) «مروج الذهب» 2/ 172.

المعروف باختيار نامه، والسريانيون ينقلون أخبار قومهم، وأخبار اليونان وتاريخ حكمائهم وعلمائهم إلخ. ولما نشطت حركة الترجمة في العصر العباسي وكان كثيرون يتقنون الألسنة المختلفة مع العربية، فمنهم من يتقن الفارسية، ومنهم من يتقن اليونانية، ومنهم من يتقن الهندية، وقعوا ـ فيما وقعوا عليه ـ على كتب في تاريخ الأمم المختلفة فنقلوها إلى اللسان العربي، فكان من ذلك كله أن كان أمام من يتكلمون العربية مصادر مختلفة لأخبار الأمم المختلفة، كانت كلها مُعْتَمَد الطبري في تاريخه ومن أتى بعده من المؤرخين.

3 ـ أن القرآن والسنّة اشتملا على كثير من أخبار اليهود والنصارى، والصابئين والمجوس، وكان تعرضهما مختصراً مقتصراً فيه على موضع العظة، فأراد المفسرون أن يتوسعوا في تفسير ذلك، فكان مجالهم أخبار اليهود والنصارى وغيرهما مما ورد في التوراة والإنجيل وشروحهما وحواشيهما؛ وقد عد ابن النديم كتباً كثيرة يهودية ونصرانية نقلت إلى العربية وعرفها المسلمون، وصادف ذلك أيضاً أن دخل كثير من هؤلاء في الإسلام يحملون في رؤوسهم معلومات واسعة تلقنوها قبل إسلامهم. وصف القرآن الكريم بعضهم بقوله: ﴿وَمَنْ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلْكِتَٰبِ﴾ **[الرّعد: 43]** ، فكان علمهم وعلم من أتى بعدهم مصدراً للمؤرخين يؤرخون منه الأمم اليهودية والنصرانية وغيرهما، فنقلوا عن اليهود والنصارى ومن أسلم منهم تلك الأخبار وأدخلوها في كتبهم، وقد رأينا قبلُ ابن إسحاق ينقل عن التوراة نصوصاً.

ونحن إذا استعرضنا تاريخ الطبري المسمى «**تاريخ الأمم والملوك**» نستطيع أن نتعرف منه رواة الأخبار لكل أمة ممن كانوا الطبقة الأولى، ومن كانوا الطبقة الثانية، وهكذا حتى وصلت إليه، فهو ينقل عن وهب بن منبِّه كثيراً في أخبار خلق العالم وما إليه، كما ينقل عن ابن جُرَيج الرومي كثيراً من ذلك ومن أخبار النصرانية، ونجد كثيراً في رُوَاته من كانوا من أصل يهودي أو نصراني كعبد الرحمن بن دَانِيل وأسْباط، وفي بعض المواضع تكاد تكون سلسلة الرواية واحدة «عمرو عن أسْبَاط عن السُّدِّي» إلخ. ويقول في تاريخ الفرس: «ذكر العلماء بأخبار الأمم السالفة من العرب والعجم كذا» إلخ.

ويطول بنا القول لو وقفنا عند كل أمة ذكرها الطبري، وعددنا الرواة وسلسلنا وترجمنا لأصحابها من أولهم إلى أن وصلت إلى ابن جرير، فنجتزىء بهذا القدر الآن، ونرجىء ما عدا ذلك إلى الكلام في الطبري إن شاء الله.

ومن هذه الطرق كتب المسلمون تاريخ اليهود والنصارى والسريانيين وملوك بابل، وتاريخ الفرس واليونان والروم إلخ.

والذي يلاحظ أن هذا القسم أكثر تضخماً بالوضع وبالأساطير لبعد العهد أولاً، ولعدم الدقة في النقل ثانياً، ولتزيّد كل أمة في أخبارها ثالثاً.

* * *

ونوع خامس من التاريخ وهو «تراجم الرجال» وقد عنى به المسلمون قديماً عناية غريبة فاقت غيرهم من الأمم في عصورهم، فما أن يظهر أحد بالعلم والمعرفة ـ ولو برواية حديث واحد أو خبر واحد ـ إلا يهجم عليه العلماء ويرحلون إليه يأخذون عنه، ويَعُدّ العالِم ظفراً كبيراً أن يعثر على رجل أو امرأة من هؤلاء لم يصل إليه غيره، فيقيّد عنه ما أخذ ويروي ما سمع، وما إن يموت هذا المروي عنه الحديث أو الخبر، أو من اشتهر بعلم أو معرفة، حتى يتسابق المؤرخون إلى تدوين أصله ونسبه، والبلاد التي تنقّل فيها، والشيوخ الذين أخذ عنهم، والأحداث التي عَرَضت له في حياته، وتاريخ وفاته وغير ذلك.

وربما كان أصل ذلك ما ورد منذ العصر الأول للإسلام عن فضائل بعض الصحابة كأبي بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة والزبير وسعد بن أبي وقّاص وعبد الرحمن بن عوف وعبيدة بن الجرّاح، وكثير غيرهم مما ملئت به كتب الحديث، فكان هذا داعياً لأن يحتذوا هذا الحذو، ويقفوا على فضائل غيرهم من الصحابة والتابعين ومن بعدهم.

فلما اتسعت الحركة العلمية وكثرت رواية الحديث، ورأى العلماء أنفسهم بين أصناف من الرواة، صادق وغير صادق ومشكوك فيه، جرت ألسنتهم بالحكم على الأشخاص، وقد رأيتَ قبل أن الصحابة أنفسهم كان بعضهم يمدح بعضاً، وبعضهم يجرّح بعضاً، كالذي قاله عبد الله بن عمر وعائشة في أبي هريرة؛ فلما جاء التابعون ومن بعدهم رأينا هذا الباب يتسع، ويزيد قول بعضهم في بعض مدحاً وذمّاً، وتوثيقاً وتجريحاً. فقد نقل عن مالك بن أنس الكثير في الطعن منه والطعن عليه، ولما تركزت الأمصار زاد ذلك اتساعاً، فالحجازيّون يُشَرِّحون العراقيين، والعراقيون يشرِّحون الحجازيين وهكذا.

كل هذا لفت الأنظار إلى الرجال وجعل العلماء يعنون بهذه الناحية؛ وقد رأينا قبلُ أن الواقدي ألّف كتاب **«الطبقات»** وحذا حذوه فيه تلميذه وكاتبه ابن سعد، والظاهر أن الباعث على تأليفهما هو باعث الحديث ليعرف من يصح الأخذ عنه ومن لا يصح؛ هذا إلى الإشادة بذكر أخيار أخيار الناس وقادتهم، وقام المحدّثون في هذا الباب بما يستخرج العجب، فبحثوا عن كل راوٍ وشرحوه وحللوه، حتى أتى البخاري فوضع كتبه الثلاثة في تاريخ الرجال كما رأيت، وحذا مَن بعده حذوه.

وكان عمل هؤلاء العلماء والمحدّثين سبباً في أن رجال اللغة والأدب قلدوا المحدّثين، فَشُرِّح الأصمعي والكسائي وأبو عبيدة وقُطْرب وحماد وخلف الأحمر كما شُرِّح المحدّثون، وقالوا الأقوال المختلفة في تجريحهم وتعديلهم كما قال المحدّثون.

ولم يكتفِ المحدّثون بالنقد، بل زادوا في ذلك تاريخ الرجل وشيوخه ليتعرفوا من ذلك قيمته، ففعل رجال اللغة والأدب ذلك.

وخطا الأدباء خطوة تقليدية أيضاً، فوضعوا الكتب كذلك في تراجم الشعراء وطبقاتهم، فوضع ابن سَلّام طبقات الشعراء على نسق طبقات المحدّثين، وأتى بعده ابن قتيبة، فألّف أيضاً في الطبقات وترجَمَ لكل شاعر ترجمة مختصرة.

ودليلنا على أن الأدباء قلدوا المحدّثين أن المحدّثين كانوا أسبق إلى هذا العمل تاريخياً، ففي العهد الأموي نرى أحاديث قيلت في جرح الرجال وتعديلهم، ونرى في صدر الدولة العباسية شعبة بن الحجاج ويحيى بن سعيد القَطّان يؤلفان الكتب في نقد المحدّثين وبيان صادقهم من كاذبهم، مع أنا لا نعلم في بدء هذا العصر كتاباً أدبياً يصح أن يقال إنّ موضوعه تراجم رجال الأدب.

بل نرى من أقوى الأدلة على ذلك أن الصبغة التي اصطبغت بها كتب التراجم الأدبية صبغة محدّثين أكثر منها صبغة أدباء، خصوصاً ما ألّف منها أيام سطوة المحدّثين، ككتاب **«الأغاني»**، فإنك ترى فيه الإسناد على نمط إسناد المحدّثين والتعبير في كثير من الأحيان تعبير حديث، وذلك كقوله أخبرني الحسين بن يحيى، عن حماد، عن أبيه، عن أبي عبيدة قال: بلغني أن هذا البيت (لا يذهب العرف بين الله والناس) في التوراة؛ قال إسحاق: وذكر عبد الله بن مروان، عن أيوب بن عثمان الدمشقي، عن عثمان بن عائشة، قال: سمع كعب الحبر رجلاً ينشد بيت الحطيئة [من البسيط]:

مَن يفعلِ الخيرَ لا يَعْدَمْ جَوَازِيَهُ   لَا يَذْهَبُ الْعُرْفُ بَيْنَ الله وَالنَّاسِ

فقال: والذي نفسي بيده إن هذا البيت لمكتوب في التوراة؛ قال إسحاق قال العمري: والذي صح عندنا في التوراة: «لا يذهب العُرف بين الله والعباد»[1].

فلعلك ترى معي أنك ـ وأنت تقرأ هذا ـ كأنك تقرأ قطعة من أحاديث البخاري.

---

(1) «الأغاني» 2/ 51. والبيت في ديوانه ص 109.

ومن أكبر المظاهر التي تأثرت بها كتب تراجم الأدباء بكتب المحدّثين احتجاب شخصية المؤلف، تقرأ في **«الأغاني»** فيغمرك بروايات عن الرجل وأحاديثه ووقائعه وأدبه وشعره، ولكن قلّ أن تظفر منه بكلام له أو نقد لشعر أو تعليق على حادثة أو نحو ذلك. ويظهر لي أن هذا أيضاً أثر من آثار نمط المحدّثين، فقد حصروا أنفسهم في دائرة النقل، نقلِ ما حُدّثوا به، ونقلِ ما بلغهم عن الرجل، وذلك إن جاز في الحديث ومجال القول ضيق، لأن المحدّث لا يهمه من المترجَم إلا ما يدل على صدقه أو كذبه وتجريحه أو عدالته، فما كان يجوز في الأدب ومجال للقول ذو سعة، وشخصية الأديب في النقد والتحليل وبيان المحاسن والمساوىء، وموضع الحسن أو القبيح لها القيمة الكبرى في الفن الأدبي، ولكن هو التقليد للمحدّثين نزع بهم هذا المنزع ـ وليس هذا مقصوراً على كتب التراجم، بل هو في أصول كتب الأدب المؤلفة في ذلك العصر أيضاً. فإذا قرأت في **«البيان والتبيين»** للجاحظ أو **«عيون الأخبار»** لابن قتيبة لم تجد للمؤلف شخصية بارزة مع قدرتهما الفائقة، وما لهما من بسطة في العلم والأدب، ولو أحصيت ما للجاحظ في **«البيان والتبيين»** لم تجد له ربع الكتاب ولا خمسه، وإنما له الاختيار والجمع ـ شأن المحدّثين في الحديث.

وأيًّا ما كان فقد ترقّى هذا النوع على توالي الزمن، من كتب مرتبة حسب حروف الهجاء، وحسب العصور، ومن إفراد كل علم بطبقات رجاله، من طبقات نحويين وطبقات شافعية وحنفية ومالكية، ومن إفراد أصحاب العقائد الكتب لمعتنقيها من طبقات للشيعة وللمعتزلة إلخ، ومن تاريخ علماء كل بلد كتاريخ البغدادي في علماء بغداد إلخ، مما ليس هذا محل تفصيله.

* * *

ونوع سادس لم ينزل إلى درجة القَصَص، فنقرؤه على أنه وليد الخيال واختراع الوهم، ولم يرتفع إلى درجة التاريخ فتفحص وقائعه، وتمتحن أحداثه، وتضبط رواياته، بل كان مزيجاً من هذا وذاك، مُزج فيه الواقع بالخيال، والحقائق بالأوهام، يروي صاحبه خبراً صحيحاً ويمزجه بأخبار مخترعة، ويرويها كلها على أنها وقائع ثابتة، وأحداث صادقة، فهو يرويها كما يَرْوِي التاريخ، ولكن لا يدقق فيها كما يدقق المؤرخ، وقد أُطْلق على هؤلاء اسم «الأَخْبَاريين»، فهو اسم أقل في الدلالة من اسم مؤرخ، وفيه ما يشعر بالحق والخيال معاً، على حين أن اسم المؤرخ يشعر برواية الحق وحده؛ قال السَّمْعَاني في كتابه الأنساب: «الأخباري بفتح الألف وسكون الخاء وفتح الباء وفي آخرها الراء، هذه النسبة إلى الأخبار،

ويقال لمن يروي الحكايات والقصص والنوادر الأخباري»[1].

وأكبر ما دعا إلى هذا النوع السّمر اللذيذ، وأكثر ما يعجب فيه الغريب الظريف، فإذا رأى الأخباريون في الوقائع الثابتة ما يغذي هذه العاطفة قالوه، وإذا لم يجدوه اخترعوه، وقد يكون أساس الحادثة صحيحاً ولكنه ليس يستخرج أقصى العجب فيكملوه من خيالهم، ويتزيَّدوا فيه من أوهامهم، ويصقلوه بالأسلوب اللطيف، حتى يخرج الخبر كله كأنه واقعة صحيحة. وقد اشتهر بهذا الوصف جماعة من أشهرهم في عصرنا:

الهَيْثَم بن عَدِيّ الطائي الكوفي الأخباري، فهو عربي الأصل من طيء، أبوه عربي من واسط وأمه من سبي مَنْبِج، وإن هجاه قوم فنفوا نسبه، فقال فيه دِعْبل الخُزَاعي:

سَأَلْتُ أبي وكان أبي عَلِيماً ... بأخبارِ الحَوَاضِرِ وَالْبَوَادِي
فقلتُ له: أَهَيْثَمُ من عَدِيٍّ؟ ... فقالَ كأحمدَ بنِ أبِي دُوَادِ
فإن يَكُ هَيْثَمٌ منهمْ صَحيحاً ... فأحمدُ - غيرَ شك - من إيَادِ
متى كانتْ إيَادُ تَرُوسُ قَوْماً ... لَقَدْ غَضِبَ الْإلٰه عَلَى الْعِبَادِ[2]

وقد كان الهيثم تلميذ هشام بن عروة ومحمد بن إسحاق، وتتلمذ له محمد بن سعد صاحب «**الطبقات**».

وله كتب كثيرة عدها ابن النديم في «**الأنساب**» و «**المثالب**» و «**التاريخ والأدب**»، وقد اتهم بأنه ذكر العباس بن عبد المطلب بشيء فحبس لذلك عدة سنين؛ وهذا مثل آخر من أمثلة تدخل العباسيين في العلم وتأثيرهم في التاريخ، ويظهر أن الحبس مرّنه على أن يجاريهم، فقد نادم كثيراً خلفاءهم، نادم المنصور والمهدي والهادي والرشيد، وكان يتحفهم بالأخبار الطريفة المصطنعة غالباً؛ سأله المهدي يوماً: ويحك! إن الناس يخبرون عن الأعراب شحًّا ولؤماً، وكرماً وسماحاً، وقد اختلفوا في ذلك، فقال الهيثم: خرجت من عند أهلي. . . . ومعي ناقة أركبها فنَدَّت، فجعلتُ أتبعها حتى أمسيتُ، فأدركتها ونظرت فإذا خيمة أعرابي فأتيتها؛ ثم وصف المرأة بمنتهى البخل والشح، والرجل بمنتهى الكرم والسماحة. ثم قال إنه مضى لسبيله وأمسى عليه المساء فنزل خيمة أخرى، وحدَّث عما جرى له، فإذا المرأة سمحة كريمة، والرجل شحيح لئيم، فتبسم، فسأله الرجل: مم تبتسم؟ فحكى له قصته في الخيمة الأولى، فقال الرجل: إن هذه التي عندي هي أخت ذلك

---

(1) «الأنساب» 21.

(2) الأبيات في ملحق ديوانه ص 330.

الرجل، وتلك التي عنده أختي[1]. وهكذا لفّقَ الحكاية وصقلها ليبين أن في بعض العرب كرماً وسماحة، وفي بعضهم لؤماً وشحًّا؛ ومثلُ ذلك القصة التي اخترعها ليدل بها على معايب كل قبيلة من قبائل العرب[2].

وعلى الجملة فقد ملأ التاريخ والأدب بأخباره وقصصه ونوادره، وله أثره في مصر، فقد جاءها ونزل بها وحدّث فيها، كما روى السمعاني، ومات بفم الصِّلح سنة 206 هـ.

وينسبون إليه أنه من أسبق المؤرخين إلى ترتيب الحوادث حسب السنين، فكان في ذلك قدوة للطبري بعده.

والمحدّثون يهاجمونه هجوماً عنيفاً، فيحيى بن مَعِين يقول: «ليس بثقة» و «ليس بشيء» و «كان يكذب»، ويقول بعضهم فيه: «ساقط قد كشف قناعه»، ورووا عن جارية الهيثم أنها قالت: «كان مولاي يقوم عامة الليل يصلي، فإذا أصبح جلس يكذب»، وقال أبو داود «هو كذَّاب»، وقال النسائي: «متروك الحديث»[3].

حتى أبو نوّاس قال فيه [من البسيط]:

الهيثم بن عَديٍّ في تَلَوّنِهِ ... في كل يوم لَهُ رَحْلٌ على خَشَبِ
فما يزال أخا حِلٍّ وَمُرْتَحَلٍ ... إلى المَوالِي وَأَحْيَاناً إلى الْعَرَبِ
له لسان يُزَجِّيه بجوهره ... كأنَّهُ لم يَزَلْ يغدو على قَتَبِ[4]

* * *

لله أنتَ فما قُرْبَى تَهُمُّ بها ... إلا اجتلبت لها الأنساب من كَثَبِ
إذا نَسبْتَ عَدِيًّا في بني ثُعَلٍ ... فقَدِّمِ الدالَ قبلَ العينِ في النسَبِ

والحق إن أبا نوّاس هجاه لحادثة حدثت له، وأن المحدّثين هاجموا أكثر المؤرخين - كما رأيت - لأن نمطهم يختلف عن نمط المحدّثين، ولا يدققون في روايتهم تدقيق المحدّثين، ومن أجل هذا كان بعض المحدّثين يطعنون في المؤرخ من ناحية حديثه فقط، ولا يتعرضون لناحيته في التاريخ أو الأنساب وما إلى ذلك؛ فيقول بعضهم في الهيثم: «كانت له معرفة بأمور الناس وأخبارهم، ولم يكن في الحديث بالقويّ». وإن كان هذا كله لا يخلى

---

(1) «القصة بطولها في «ابن خلكان» 2/ 302.

(2) انظرها: في «مروج الذهب» للمسعودي 2/ 175 وما بعدها.

(3) انظر: ذلك كله في «الخطيب البغدادي» 14/ 52 وما بعدها. (4) ديوانه ص 415.

الهيثم من تساهله في التاريخ والأخبار، ويجعل الناقدين على حق في وصفه بأنه «أخباري»[1]. وقد اشتهر بوصف «الأخباري» في هذا العصر كثير غيره كأبي بكر بن عَيّاش، ويموت بن المزرَّع وغيرهما، نكتفي منهم بهذه الصورة.

* * *

وهكذا هجم المؤرخون ـ وما كان أكثرهم في هذا العصر ـ على فروع التاريخ المختلفة، وأخذوا في تدوينها وترتيبها وترقيتها، من كتب في حوادث مختلفة إلى كتب جامعة، ومن مسائل منتثرة إلى كتب منظمة، ومن سرد حوادث إلى ترتيبها حسب السنين.

فإن نحن سألنا في التاريخ سؤالنا في النحو، هل التاريخ الإسلامي علم إسلامي مستقل، أو متأثر بالأمم الأخرى؟ قلنا إنه يظهر لنا أن تاريخ السيرة، وتاريخ حوادث الإسلام في عصوره الأولى كان إسلامياً بحتاً، ويدل تطوره على أنه تطور طبيعي لم يأته التنظيم من الخارج، نعم كان لليونان تاريخ عام، وتاريخ للبلدان، وتراجم رجال، وكان للفرس تواريخ مؤرخة حسب السنين، ولكن لم يظهر أثر للنقل عنهم في حياة التاريخ الأولى عند المسلمين. أما متأخرو المؤرخين، وتاريخ المؤرخين الأولين للأمم الأخرى، من فرس وروم، ويهودية ونصرانية، فالنقل فيها والتأثر بها واضح جلي.

قد يكون في عمل هؤلاء المؤرخين بعض مآخذ، كتلوين التاريخ ببعض العقائد أحياناً، وتعصبهم لقبائلهم أحياناً، وللخلفاء الذين يتصلون بهم أحياناً، وكبنائهم التاريخ حول الخلفاء لا حول الشعوب، وإهمالهم كثيراً من وصف النواحي الاجتماعية، وغلبة النزعة الدينية فيما يعرضون له من أحداث، وضعف النقد وإيجازه وسذاجته إلى غير ذلك؛ ولكن كل هذه العيوب تقل حدَّتها إذا نظرنا إلى ما ذكرنا من مزاياهم، خصوصاً وإنا عند نقدهم يجب أن نقيس محاسنهم ومعايبهم باعتبار زمانهم وبيئتهم التي تحيط بهم، لا بزماننا وبيئاتنا حتى يكون النقد أدق والحكم أصدق؛ فَمنْ مِن المؤرخين غيرهم عنى في عصرهم بتأريخ الحوادث بالشهر بل باليوم؟ وبعض المؤرخين الأوروبيين يقول إن هذا النمط من كتابة التاريخ لم يعرف في أوروبا قبل سنة 1597 م؛ ومَنْ من المؤرخين غيرهم عنى بالإسناد عنايتهم، فيسند الرجلُ

---

(1) ومن الحق أن نذكر هنا أن كلمة «الأخباري» لا يستعملها الكتاب كلهم بهذا المعنى فنجدهم يقولون «أحياناً» فلان أخباري ثقة ويريدون بالأخباري أنه راوية القصص الطريفة والملح الظريفة وإن لم يكن يكذب ويضع.

إلى امرأته وإلى أَمَته، ويدور على الناس في أخبيتهم ومنازلهم يتلمس الأخبار ويطبق ما يسمع على المشاهد؟ ومَنْ من المؤرخين في مثل عصرهم يتشدد تشددهم في الرواية والسماع، ولا يستجيز الأخذ عن الصحيفة إلا أن يكون ضعيفاً مطعوناً فيه؟ ومَنْ من المؤرخين في مثل عصرهم صبر على ما صبروا عليه من فاقة وبؤس، ورحَلَ من غَانة إلى فَرْغَانَة، مع بُعد المشقة ووعورة الطرق، ثم قيَّد كل ما سمع مع الإفلاس، وغلاء القرطاس؟

الحق إنهم ـ على عيوبهم ـ لم يدخروا جهداً، ولم يعرفوا دَعَة.

الخلاصــة

إذا نحن نظرنا نظرة عامة إلى ما قدمناه من نشأة العلوم على اختلاف أنواعها من علوم دينية، كالتفسير والحديث والفقه، ومن علوم لسانية كاللغة والنحو والأدب، ومن علوم أخرى كالتاريخ، وجدنا أنها تشترك في مظاهر واحدة، وأنها خضعت لقوانين واحدة، ويمكن أن نجملها فيما يأتي:

1 ـ بدأت هذه العلوم كلها شفوية يتناقلها الناس بعضهم عن بعض بالسماع ولا يعنى بالتدوين فيها إلا أفراد قلائل، في شكل ساذج.

ثم بدأ التدوين يكثر شيئاً فشيئاً، ولكن على غير نظام، فالعلم كله في نظرهم شيء واحد، والعالمُ غير متميز؛ فمسألة في التفسير، ومسألة في التاريخ، ومسألة في الأدب، ومسألة في التشريع. وكلها علم ليس بينها من فرق، والعالِم يعرض لكل ذلك من غير أن يشعر بأنه انتقل من حدود علم إلى حدود آخر.

ثم أخذ العلم يتركز، ولما اتسعت دائرته أكثرت جزئياته أصبح أكثر العلماء لا تتسع قدرتهم للإحاطة بها، فغلب على كل طائفة منهم ميل خاص إلى بعض المسائل اشتهر به، فمنهم من غلبت عليه نزعة التشريع، ومنهم من غلبت عليه نزعة التاريخ وهكذا؛ وبوضوح هذه النزعات على توالي الزمان أخذت المسائل المتشابهة يتجمع بعضها حول بعض، فتميزت العلوم نوعاً ما.

وحتى لما تميزت هذا التمييز لم تكن منظمة في نفسها، فمسائل الفقه مبعثرة ومسائل التاريخ مبعثرة وهكذا؛ فجاء العلماء بعدُ يدخلون عليها التنظيم شيئاً فشيئاً، يجمعون المسائل المتشابهة في موضع واحد، ويبوبون لها باباً خاصاً، حتى وصل في آخر العصر العباسي الأول إلى ما رأينا.

وأن التأليف في العلوم كلها خضع لقانون النشوء والارتقاء؛ تفرز الحياة الاجتماعية مشاكل تلفت الأنظار وتتطلب الحل، وهذه المشاكل متنوعة، منها في التشريع، ومنها في

الخطأ اللساني، ومنها في مطالب السمر ونحو ذلك، فتتجه الأذهان الكبيرة إلى حلها ـ وكلما حلت مسألة دخل الحل في باب المأثور ـ وورِث كل جيل عن الذي قبله طائفة كبيرة من المأثورات أضاف إليها المشاكل التي عرضت له هو وحلولها، ولم تكن هذه المشاكل منظمة، لأنها في كثير من الأحيان وليدة المصادفات، فرجل يحلف يميناً لم تخطر ببال، والفرزدق يقول بيتاً من الشعر لم يجر فيه على المألوف، وآية من القرآن تتلى فيقف فيها الواقف من ناحية معناها أو من ناحية مبناها، فيتجادل العلماء في كل ذلك ويخلّفون آراء لها قيمتها. فإذا تكدست هذه المسائل وظهرت النزعات التي أسلفنا ذكرها اتجهت الأفكار إلى فرزها وتنظيمها والتأليف فيها، وزاد من يأتي بعدهم في ذلك التنظيم حتى يكون من ذلك بعدُ مثلَ كتاب **«الموطأ»** في الحديث، وكتب أبي يوسف ومحمد والشافعي في الفقه، والعين في اللغة، وكتاب سيبويه في النحو، وابن إسحاق والواقدي في السيرة.

ونرى أن التأليف في الفروع المختلفة سار على نمط واحد، تأليف في مسألة جزئية، كتأليف الهمزة واللام في النحو، وتأليفٌ في وقعة الجَمَلِ أو صِفِّين أو مقتل عثمان في **«التاريخ»**، أو تأليف في النخل والكَرْم، واللِّبأ واللبن في اللغة ثم التأليف في أبواب العلم كلها كالذي رأينا.

2 ـ كان جمع الحديث أساساً لكل العلوم الدينية، تفرع عنه التفسير والفقه وتاريخ السيرة وتاريخ الفتوح والطبقات؛ وكان الحديث في أول الأمر يشمل كل ذلك، ثم أخذت فروعه تنفصل عنه شيئاً فشيئاً، وتتميز بأسمائها وكتبها.

وأما العلوم اللسانية فكان مبعثها أيضاً دينياً، فأهم سبب لوضع النحو المحافظة على القرآن من أن يلحن الناس فيه، وأهم باعث لجمع اللغة معرفة لغة القرآن وتفسير غريبه وهكذا؛ ثم تحوّل بعدُ ما كان وسيلة إلى غاية تقصد لذاتها.

وهذا ما جعل كل العلوم التي ذكرناها في هذا الجزء تصطبغ بالصبغة الدينية، وتتأثر بالدين وتعاليمه إلى حد بعيد، في الاتجاه الذي اتجهته، والنمط الذي سلكته.

3 ـ نشط العلم في أحضان العباسيين نشاطاً كبيراً، وإن كانت بذرة النشاط بدأت في آخر العصر الأموي، فالتأليف في العهد العباسي شمل كل فرع من فروع العلوم، وعُدّ المؤلِّفون والمؤلَّفات فيه بالمئات، واستعراض لفهرست ابن النديم فيما أُلِّف في ذلك العصر يقفنا موقف الدهشة والاستغراب، وليست المسألة مسألة كمية لعدد المؤلفات فحسب، بل

الفرق كبير أيضاً في كيفية معالجة العلماء العباسيين للموضوع والعلماء الأمويين له، وسبب ذلك الرقي الطبيعي في العلم، وأن كل خطوة فيه تُسلم للتي تليها، وأن العباسيين كانوا أكثر اتصالاً بالعلماء وتشجيعاً، إلى غير ذلك من أسباب عرضنا لها في ثنايا الكتاب.

* * *

وبعد، فلم يبق لنا من أنواع العلوم إلا ما ترجم منها عن الأمم الأخرى، وقد عرضنا لذلك عند الكلام في الثقافات المختلفة في الجزء الأول من «**ضحى الإسلام**»، وسنعرض لنتائجها التي تهمنا عند الكلام في «المتكلمين»، وقد خصصنا الجزء الآتي بالكلام في العقائد من معتزلة وشيعة ومرجئة وخوارج ومتصوّفة وغيرهم في ذلك العصر. أعاننا الله على إتمامه.

تم الجزء الثاني، ويليه الجزء الثالث من ضحى الإسلام،
وفيه باب العقائد والمذاهب الدينية
في العصر العباسي الأول

الفهرس

الباب الثالث

الحركة العلمية في العصر العباسي الأول

الفصل الأول: وصف الحركة العلمية إجمالاً 345

الفصل الثاني: معاهد العلم في العصر العباسي 382

الفصل الثالث: مراكز الحياة العقلية 402

الفصل الرابع: الحديث والتفسير 429

التفسير **453**

الفصل الخامس: التشريع 463

أ ـ أبو حنيفة ومدرسته **481**

ب ـ مالك ومدرسته **504**

حـ ـ الشافعي ومدرسته **514**

الفصل السادس: اللغة والأدب والنحو 534

الفصل السابع: التاريخ والمؤرخون 594

طبقات مؤرخي السيرة **595**